ما فيه مفصلا والثاني ما بيّنه بقوله ولا يبعد كل البعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه الحضور
ولكن لا يكفي وهذا لا يصدق على العلم الحصولي القديم اذ الحضور على نحوين حضور عند الحواس التي هي آلات لادراك
الجزئيات عند الفلاسفة وحضور عند المدرك ولما كانت العقول العالية مبرأة عن الحواس التي هي قوى جسمانية
فلا يمكن فيها الحضور عند الحاسة اصلا بقي الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تحضر عند عللها
الجاعلة فلا تكون الاشياء حاضرة عندها اصلا لانها ليست عللا جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حضورها عندها
بواسطة ارتسام صورها فيها ح لا يصدق على العلم الحصولي القديم انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى اصلا اذ لا امكان
للحضور على هذا التقدير فلا تكون الصفة عامة من الموصوف آه ان قيل ان الاشياء يمكن حاضرة عند العلل التي هي
وسائط في الفيض ايضا كما يفهم من كلام الشيخ المقتول تكون الاشياء حاضرة عندها لكن لا يصدق ح انه لا يكفي
فيه مجرد الحضور بهذا المعنى لكفاية هذا الحضور للانكشاف وبالجملة لا احتمال في العلم القديم لتحقق الحضور مع عدم الكفاية
ولعل وجه البعد المشار اليه بقوله كل البعد آه ان المتبادر من قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور اه لا يكون مجرد الحضور
كافيا فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور متحققا لا يكون كافيا او لا يكون متحققا
اصلا وذلك لان النفي وارد على كفاية مجرد الحضور وهذا النفي يتصور على نحوين الاول بنفي الحضور والثاني
بنفي الكفاية مع تحقق الحضور فحمل كلام المص على ما حمل عليه المحشي لا يخلو عن التكلف والبعد **اقول** ومع هذا البعد والتكلف
لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحصولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سوى ذواتها وصفاتها واما لو كانت
علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة كما هو مذهب محققي المشائية فلاحد ان يقول ان الاشياء باعتبار المحاذاة والمقابلة
والوضع حاضرة عند نفوسها المنطبعة ولا يكفي هذا الحضور للانكشاف اذ النفوس المنطبعة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة
قوة الخيال فينا كما صرح به المحقق الطوسي والمدرك بالحقيقة نفوسها الكلية المجردة كما تقرر في مقره فقد صدق على
العلم الحصولي القديم ايضا انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تجشمه المحشي فلم تبق الصفة مساوية للموصوف **وقد اورد** على
توجيه المحشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو
صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في
جميع افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو غير صادق على جميع افراد العلم الحصولي الحادث ايضا كالعلم المتعلق بالمفهومات الكلية
فيلزم كون المقسم اخص من الحصولي الحادث ايضا **واقول** ان الايراد سخيف جدا لانا نختار الشق الاول ونقول
ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي
او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم نعم لو صدق عليه
ذلك مع قطع النظر عن تحققه في ضمنه ايضا لكان المقسم اعم بلا ريب وحكم الفرد وان كان ينسب الى الطبيعة الماخوذة

وحصلت لنا في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن متشخصة ام لا والاول باطل والثاني اذ الوجود بدون التشخص
غير معقول وعلى الاول يلزم كون النفس العاقلة شخصا من ان تتنوع بفصل هو خلاف مقتضاها الذاتي ومنها انه يلزم على
هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضا في الذهن فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجرد عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان
صور الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجود وظروف التقرر مع ان ماهية الجوهر في العقل موجودة فلا يكون جوهرا
واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء وقد نقله الشارح فيما سياتي ولا باس هنا ان ننقله ليتم الكلام في انه
هل يتم ام لا فنقول قال ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
الجوهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اعني ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده
في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه
في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل العقل ايضا من الاعيان
قيل المراد بالعين التي اذا حصلت فيه الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والعقل كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل
حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كونها حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصفة هو انها ماهية
تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا حصلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون
في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما ماهية توجد في الاعيان
كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الذهن مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت
الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا للجسمية ككف الانسان لم يجذبه و وجد
مقارنا للجسمية حديدة فجذبه فلم يجب ان يقال انه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه
ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء
في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية ما في الاعيان
لا في موضوع **فان قيل** فقد علمتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع **فنقول**
قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان **فان قيل** فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا **فنقول**
انا منعنا ايضا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع وفيها يحتاج الى
موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء هذا كلامه وفيه كلام بوجوه منها
ان الشيخ نفسه معترف بان الصورة الجوهرية عرض في النفس وقد صرح في رسالة الفلسفة ومنهم الشيخ ايضا على ان الفرق بين العرض والصورة
ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية ما فلما كانت الصورة الجوهرية
عرضا في النفس كانت بنفس طبيعتها وحاصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهرا بحسب حقيقتها

م — وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي وأما بالحادث ايضا فكلا انا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث

لا بشرط شيء لكن انتساب الحكم الثابت للفرد من حيث الخصوصية الفردية الى الطبيعة من حيث هي هي ليس الا بالعرض فاتصاف العلم الحصولي الحادث بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس مستلزما لاتصاف مطلق الحصولي او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم اتصافه به بالعرض وبالتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصولي الحادث كما لا يخفى ولو كان اتصاف مطلق الحصولي او مطلق العلم بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في ضمن الحصولي الحادث مستلزما لكون مطلق الحصولي او مطلق العلم مقسما لزم على كل من يقول بكون الحصولي الحادث مقسما للتصور والتصديق ان يقول بكون مطلق الحصولي بل مطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للبديهي والنظري ايضا والسر ان الحكم الثابت للخاص من حيث هو كذلك لا يثبت للمطلق الا بمعنى انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما الا بعد التخصيص وما قيل ان المراد بامكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا اذ يمكن للعالم ان يحضرها حضورا لا يكفي بان يوجه حواسه اليها لكن القصور في المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس ففيه انه ان اريد بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عندها ممتنع مطلقا فلا ريب في بطلانه اذ الكليات حاضرة عند الحواس في ضمن الجزئيات قطعا الا ترى انه يحصل صورة الانسان في مجمع النور والحس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلا فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا من قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصور على بعض المدركات كما تقرر في مقره فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات اصلا وان كانت الكليات حاضرة عندها في ضمن الاشخاص وان اريد به ان الكليات بما هي هي ممتنع ان تحضر عندها فمسلم لكن ح القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن القصور في المعلوم تحكم محض اذ كما ان حضور الكليات بما هي هي ممتنع عند الحواس كذلك توجيه الحواس اليها ممتنع كما لا يخفى

قوله وكذا بان الثابت الخ معارضة اخرى حاصلها ان دليل المص وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يقتضي الا التخصيص المقسم بالحصولي فقط ولا اشعار فيه للحدوث اصلا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اريد البعدية الزمانية يلزم عدم تمامية التقريب واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ما قال المحشي وسيجي ما له وما عليه ان شاء الله تعالى ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول في حيز المنع ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقا كما ذهب اليه الشيخ المقتول فح نحصر التصور والتصديق في العلم الحصولي الحادث لكن لا لان للحدوث مدخلا فيه كما يتوهمه امثال المحشي بل لان التصور والتصديق قسمان للحصولي والحصولي لا يكون الا حادثا ويرد على هذا التوجيه انه لا يتم الا اذا ثبت ان المص قائل بكون علوم العقول العالية والا

قوله وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة المأخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية آه اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيأ مخصوصا متعينا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل انتهى كلامه هذا الكلام نص على كون الطبيعة والتشخص جزئين متبائنين من الشخص عند من يقول بكونهما جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله ولا يمكن صلاح هذا الكلام آه ليس بشيء اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم اليها الطبيعة التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لها فيصير به النوع محصلا بالاشارة ويحصل امر واحد هو ذلك الواحد بعينه وبعينه التشخص مثل ما قالوا بعينه في تاليف النوع من الجنس والفصل وح لا يلزم ان لا يكون الانسان نوعا بالنسبة الى زيد مثلا فتأمل ولا تخبط

قوله لا يقال يمكن الفرق آه انت خبير بان الفرق بين الحصة والشخص بهذا النحو غير صحيح اصلا لا عند قائلي وجود الطبائع في الاعيان ولا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحته عند من يقول بوجودها في الخارج فلان الحصة عندهم عبارة عن الكلي المضاف الى قيد ما او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كذلك داخلا فيه والقيد خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة في لحاظ العقل بعد الانتزاع او من الامور المتحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص واما عدم صحته عند منكري وجودها في الخارج فلان الطبيعة المأخوذة في كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بموجودة الا في لحاظ الذهن واعتباره

قوله فانه مشروط باتحاد المقسم لا يخفى عليك ان اتحاد مقسم الشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيه مقسم الشخص ليس الا الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فيه وان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا مع كونه خلاف المتبادر من عبارته فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله

قوله قال المحشي في بعض تعليقاته الخ هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم الشخص والحصة لكنه لا يصح الا على مذهب من ينفي وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج نفس الحقيقة الكلية موجودة في الاعيان اما بانضمام التشخص كما هو مذهب الشيخ واتباعه واما بنفسها بلا انضمام تشخص وعروض عارض كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية بما هي هي ما به الاشتراك وما به الامتياز والتشخص ليس امرا زائدا

ومنها انا فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وح لا تميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية
بدون الامتياز فدفع بانا نمنع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة العدم للمعدوم ايضا كما دلت
على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير فتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس ادراك كان مع الا السابقة ثم انتفى عنها
فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة

لما ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال ورده الشارح في حواشي شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو
بديهي اولي ومن البين ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما صارا كليين ثم بين قول الصوفية قدس اسرارهم وبين قول
بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة وغير مستقلة والا فلا يخفى
ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها كما يقول الصوفية قدس
قوله ومنها انا فرضنا الخ قيل لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ثم يلزم عدم التميز وبالجملة لا تعلق
لهذا البحث من اعادة المعدوم واجاب الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء بان فرض المثلين من جميع الوجوه
حيث ما كان وان كان منافيا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة وفيه
عليه انا لا نسلم ان عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين المثلين المفروضين اي المثلين من جميع الوجوه تحقق الامتياز الواقعي
لجواز ان لا يكون على تقدير فرض مثلين كذلك بينهما فرق وان فرض احدهما معادا والآخر مستانفا مع فرضهما على النحو المذكور
تحقق الامتياز وعدم التمايز بينهما انما لزم من فرض المثلية على النحو المذكور لانه محال قطعا او من فرض الاعادة معه لانهما ممتنعة الاجتماع لا بمجرد وضع الاعادة
قوله ودفع بانا نمنع الخ محصله ان عدم التميز بين المعاد والمستانف في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان تمايزا بالهوية كيف
ولو لم تمايزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع قال الصدر الشيرازي
في حواشي الهيات الشفاء ان التمييز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في الماهية او في العوارض المشخصة
فاذا لم يكن التخالف في الماهية ولا في العوارض المشخصة لم يكونا متميزين اصلا بحسب نفس الامر وقوله لو لم تميزا لم يكونا شيئين
من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم التمايز بينهما مع
ان احدهما معاد والآخر مستانف وفيه انه ان كان المراد بالعوارض المشخصة ما يشمل التشخص فمسلم ان التمييز بين الشيئين في نفس الامر
لا ينفك عن التخالف اما في الماهية او في العوارض المشخصة لكن ح كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثله في الماهية وجميع العوارض
المشخصة اذ هو فرض امر محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز اصلا في التشخص فالمحال
اللازم على هذا انما لزم من فرض هذا المحال لا من فرض الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع كما فهم
قوله فهذه الدلائل الخ انت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمامها ليست بقاضية على استحالة عود المعدوم اصلا لان العدم عبارة
عن انتفاء الذات وليست الاعدام اشياء متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود بين الشيئين او حدهما محال لانه لا بد لها من الطرفين فيكون العدم بعد الوجود

بالجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فاذا صارت افراد حقيقة
من الحقائق مجعولة بجعول كثيرة فاما ان يكون اثر كل جعل من تلك الجعول نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعروض عارض
فيكون نفس الماهية بلا عروض عارض وزيادة شيء متشخصة بتشخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون
لعروض التشخصات مدخل في تعددها وتمايزها اصلا فلا يكون التشخص عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص
بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض تصير افرادا متكثرة واشخاصا متعددة في انحاء الوجود واما
ان يكون اثر جعل من تلك الجعول اتصاف الماهية بذلك العارض الذي هو التشخص فيكون اثر الجعل مخلوطية الماهية
بذلك العارض واتصافها به ويبطل القول بالجعل البسيط وما قيل ان اثر الجعل في الاشخاص الماهيات المعروضة
للتشخص فانما يصح على القول بالجعل المؤلف ولا يصح على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا اذ عروض التشخص
للماهية ان كان قبل الجعل فلا يكون اثر الجاعل الماهية المعروضة للتشخص لا يقال اثر الجعل عروض التشخص للماهية
لانا نقول فيكون اثر الجعل خلط الماهية بالتشخص فيكون الجعل مؤلفا وان كان عروض التشخص بعد الجعل فلا يكون
الماهية المعروضة للتشخص اثر الجعل وبالجملة لما كان الجعل البسيط ان الجاعل جعل نفس الماهية التي لم تكن
شيئا قبل الجعل فالماهية حين تقررها تصير شخصا ومتمايزة ومتعينة بذلك الجعل نعم لو كان اثر الجعل البسيط
اتصافها بالعارض لكان لما ذكره القائل وجه فقد ثبت انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا مجال
للقول بكون التشخص عارضا عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من له فهم سليم وتحقيق المقام ان ههنا مذهبين
مشهورين الاول نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص وهي هويات
بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية ينتزعها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبائع على هذا التقدير ليست
بموجودة الا في الذهن بعد الانتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة مناشي لانتزاع الطبائع ومتمايزة بانفسها
والتشخصات الحقيقية نفس ذواتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات تكون معروضة لتشخصات متعددة موجودة
بوجودات متعددة بعروض تشخصات كثيرة في نفس الامر الا باعتبار الذهن من انتزاعه وعلى هذا المذهب ليس التشخص امرا
منضما الى الماهية اذ لا ماهية موجودة في الخارج حتى ينضم اليها التشخص ولا جزءا من حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص
ليست الا الهوية البسيطة الممتازة عن الاغيار بنفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون التشخص وتلك
الحقيقة جزئين من حقيقة الشخص وما توهم السيد المحقق قدس سره الشريف ان القول بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية
مبني على ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص والكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشيء لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة
في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فاي شيء يكون نسبته الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل بل الطبائع على
تقدير القول بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين وجود النوع

بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن

واذا افتقرت طبيعتها المرسلة الى موضوع مطلق استحال ان يوجد ماهيتها الا في موضوع فلا يوجد فرد من افرادها قائما بنفسه فلا يكون جوهرا اصلا ومنها ان الصورة الجوهرية العقلية حالة في الذهن بلا ريب وقد صرحوا بانحصار الحال في العرض والصورة والمحل في المادة والموضوع ووجود الصورة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في المادة كما لا يخفى بل وجودها فيه من قبيل وجود العرض في الموضوع فهي عرض في الذهن فيكون محتاجة بماهيتها الى الموضوع لانهم قد صرحوا ان الحلول في الموضوع لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا فبطل القول بحصول الاشياء في الذهن بانفسها او يبطل قولهم ان الحلول في الموضوع لا يتصور بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلوا على وجود الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبيعة الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اي الاجسام القابلة للانفصال الكلي او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فنقول لا يخلو اما ان يكون الماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة حالة في الذهن وعلى الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج ايضا فتكون ماهية عرضية لا جوهرية **فان قلت** الماهية الانسانية مثلا بجوهر طباعها غنية عن الموضوعات باسرها الا انها قد عرضها خصوص حال احوجها الى موضوع **قلت** لما جاز ان يعرضها خصوص حال يحوجها الى موضوع وهو الذهن مع انها بنفس طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوص حال يحوجها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على امتناعه **فان قلت** اذا لم يكن الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها بل باشباحها وامثالها فقد بطل العلم بكنه الشيء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم **قلت** العلم بكنه الشيء عبارة عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن فتامل

قوله بانا نحكم آه اعلم انهم استدلوا على وجود الاشياء في الذهن بوجوه عديدة اوثقها انا نتصور الاشياء التي لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ثبوت الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ولا يخفى ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذهني كذلك يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا وقد عرفت ان هذا الدليل لا دلالة له على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اصلا واما دلالته على ثبوت نفس الوجود الذهني فللمتكلمين فيه كلام من وجوه **الاول** انه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واجاب عنه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وغيرهما لكنها موجودة بوجود ظلي فلا يكون المحل موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني

والا لم يصح الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا التحديدين اما الاول فلانتفاء الحصول فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي لمخالفته على المحقق الدواني في تعليقاته وعرفوهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم يتبادر هذا المتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمقسم ايضا منهم

حضورية ولم يثبت بعد بل قوله وعلم المجردات بانفسها يابى عنه والا لم يكن للتخصيص فائدة كذا افاد بعض المحققين قدس سره

قوله والا لم يصح الانحصار الخ **انت تعلم** انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصورا كذلك وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي والحضوري

قوله فلان المتبادر الخ هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصورا او تصديقا بل المتبادر من العقل عنده ههنا ليس الا المدرك مطلقا ومع ذلك ما ذكره المحشي مخالف لما صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها كما صرح به بعض الاعلام ولما يظهر من كلام المصنف في المحاكمات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس لا النفس

قوله كيف والجمهور اجمعوا آه انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم الشارح والمحشي والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع على ما ذكره المحشي فلا اعتداد به بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسمان لمطلق الحصولي حادثا كان او قديما

قوله ولذا شنع المحشي آه حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا **وانت تعلم** ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ بل في تحقق المعنى ولا ريب في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا ان يرتكب كون العلوم القديمة حضورية مطلقا

قوله فلو لم يتبادر آه يعني ان الجمهور مع اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشيء مع الحكم فلو لم يتبادر من العقل العقل البشري لانتقض تعريفهم منعا لصدقه على الحصولي القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القول باتفاق الجمهور على اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين انهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين من مطلق الحصولي حادثا كان او قديما ومع لو كان المتبادر من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعا

وكذا اتصافها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وتلخيص هذا الجواب منع المقدمة القائلة ان معنى الاتصاف
بالصفة قيام ماهيتها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي اذ لا معنى لكون القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا و
مستلزما لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم الماهية
او بصفات المعدومات وتعيين ان المقتضي لحمل شيء على شيء اهذا الوجود الخارجي او نفس الصفة بعد اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب فالتعرض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لابراز الوجه ما ليس في
تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا الا ان مدار الجواب ذلك لظهور ان مدار الجواب ذلك المنع فلا يرد ما قال
العلامة القوشجي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما ادعى الخصم اتصاف الذهن بصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات
كالامتناع ونحوه بان يقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال اتصاف محل الزوجية بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
وتحقيق المقام ان المشتقات على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والثاني المشتق الذي
مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدئه به اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه
حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق فصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة
عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا الصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه انه ذو زوجية
بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين لانه ليس مصحح انتزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض به قياس
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدأين انضماميين فمناط صدقهما على الشيء قيام ذينك المبدأين
بخلاف الزوج فافهم واجاب العلامة القوشجي بانه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذلك الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان به

حيث لم يوجد في كلماته وفي اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه وانما اكتفى في
نفي الدين على بالاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم فانه من خواص هذا التعليق

قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص

قوله حيث لم يوجد في كلماته آه هذا الادعاء عجيب جدا ولعل المحشي لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصرح
قوله وانما اكتفى في نفي الدين آه جواب معارضة ربما يورد ههنا ويقال قول المص والعلم الحضوري لا يكون
بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم الحضوري عن المقسم لا اخراج العلم الحصولي القديم ولو كان مراده
ما ذكره المحشي من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كان الواجب عليه اخراج العلم الحصولي القديم دون العلم الحضوري لان العلم
الحصولي القديم تصور وتصديق عند كثير من المحققين ولم يذهب احد الى كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا وحاصل الجواب
ان المص انما اكتفى على اخراج العلم الحضوري حالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة **وانت تعلم** ما في هذا الجواب
من الوهن والسخافة اذ مقايسة العلم الحصولي القديم على العلم الحضوري غير صحيح اصلا اذ العلم الحضوري خارج عن المقسم اتفاقا بخلاف
العلم الحصولي القديم فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق ولعله انما اكتفى على اخراج الحضوري اعتمادا على فطرة المحشي
والا فالظاهر انه يكون تاركا لما يهمه ومشتغلا بما لا يعنيه ثم ان لفظة الدين لا معنى له في هذا المقام اصلا لانه في اللغة العاق
فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الدين انما اكتفى في نفي العاق وهذه الفاظ ليس تحتها معان محصلة بقي ههنا كلام آخر وهو
ان من ليل المص وقوله والعلم الحضوري آه وان كان لا يقتضي كل منهما الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قوله هو العلم المتجدد صريح
صريح في ارادة الحادث ولو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لكان له ان يقول هو العلم الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
وان **قيل** المراد بالمتجدد الحادث بالذات **يقال** مع كونه تكلفا لا يبقى لهذا القيد فائدة بل يصير لغوا محضا كما لا يخفى على المتامل

قوله انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال تقريره السوال انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالقيدين
اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لا بد من اظهارهما مع انه قد اطلق الحصولي ولم يقيده بالحادث فعلم ان المقسم عنده
منحصر في العلم الحصولي والا فلا وجه لترك القيد الآخر اعني الحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر
عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشيء في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الا انحصاره في الاخص ايضا وجه السقوط
ظاهر مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا **فان قيل** انحصار الشيء في الاعم من حيث
تحققه في ضمن الاخص لا ينافي انحصاره فيه **يقال** مع كونه لفظا لا ينافي على هذا التقدير لفظا بلا معنى هذا ليس انحصارا في الاعم حقيقة فافهم

على ان الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شبحه ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من تمثل نفس الشيء في الذهن وتعقب عليه الاستاذ العلامة مد ظله بانه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية او مغايرة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلما ذا لا يتعدى الحكم على شبح منه الى ذلك الشيء فالتغاير بحسب الوجود والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان في الامتناع عن الحمل والصدق وعدم الامتناع عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشيء منه الى ذلك الشيء كما يحكم على المتحيز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم من معنى المتحيز الى الجسم فلما ذا لا يتعدى الحكم من شبح الشيء الى ذلك الشيء **الثاني** ان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح والمباين لا يكون منشأ لانكشاف المباين الآخر وهذا ايضا ليس بشيء اما اولا فلانه ان كان المراد بعدم كون المباين منشأ لانكشاف المباين الآخر ان الكاشف يجب ان يكون مساويا للمكشوف في الحقيقة مطابقا اياه بحسب الماهية فهو مصادرة على المطلوب وان كان الغرض منه ان الكاشف للشيء يجب ان يكون متحدا معه تشخصا ففيه ان الحاصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت **واما ثانيا** فلانهم ذهبوا الى ان وجه الشيء المباين اياه بحسب الحقيقة ربما يكون كاشفا له فلما جاز ان يكون وجه الحاصل في الذهن كاشفا له فلم لا يجوز ان يكون شبحه الحاصل في الذهن كاشفا له **فان قيل** ان كاشف الشيء لا بد ان يكون متحدا معه محمولا عليه **قلنا** ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وان كانت متحدة معه بحسب الماهية فليست بمتحدة معه في الوجود عندهم ايضا فلا تكون محمولة على ذلك الشيء مع كونها كاشفة له عندهم **واما ثالثا** فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في الماهية لها نحوان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محاكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخلو اما ان يكون العلاقة الموجبة للانكشاف هي العلاقة الاولى فهي متحققة بين الشبح وذي الشبح ايضا او يكون هي الثانية فيلزم ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لاتحادهما في الماهية **فان قيل** مجموع العلاقتين يوجب الانكشاف **قلنا** فلا بد من اقامة الدليل على هذا ودونه خرط القتاد وكذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله **اذا عرفت** هذا فاعلم ان القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن باطل لوجوه شتى منها ما قد قدمناه ومنها انا اذا تصورنا حقيقة متعقلة له حالية كالحجر مثلا

وانتفاء هذا الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء انتفاء البسيط وبانتفاء الثبوت فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا نسلم ان انتفاء انتفاء الشيء ههنا يستلزم للشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونها نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي قوة نقيضيهما فنزاح بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما وحكما حتى ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون الصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الادراك الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في قوتهما ومن ادعى فعليه البيان وهذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب فيما يستشعرون الخ هذا قوله الا ما هو زائد فان كان كل ما يعكس ايضا فمتساويان والا فالسابق زائد

قوله يدل خلافه لم لا يجوز ان اللاحق ايد على السابق بما يحصل معه الآية التعريف هذا ايضا ان كان لا يتصور تعدد كون كل ادراك انتفاء الادراك السابق غير العدم قبله فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ بانه لا يبقى التميز بين ذات معاد وعدم سابق اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر حتى يطلب الامر المشترك بينهما نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لبعض افراد الزمان ثم مقارنة الوجود لبعضها ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق تخيل الوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب تميز ما بين العدم المعاد وبين العدم السابق وهذا بخلاف الوجود المعاد فان المعدوم جوازه اتفاقي يتفرع انه ربما ثم لو عاد تحقق فانه بادي النظر يحكم ان هذا هو المعدوم اولا اذ ليس بينهما امر مشترك مستمر من اول الاول الى هذا الوجود ويلزم ان لا يبقى فرق بين الموجود المبتدأ وهذا المعاد لان كل واحد منهما وجد بعد ما لم يكن شيئا اصلا كذا افاد بعض المحققين قدس سره

قوله وانتفاء هذا الانتفاء الخ فيه نظر ظاهر لان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء كما انه انتفاء ثابت لكونه ادراكا كذلك الانتفاء الاول ايضا انتفاء ثابت لكونه ادراكا ايضا وح يكون انتفاء انتفاء الشيء بمعنى الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت للشيء فلا نسلم انه في قوة السالبة المعدولة حتى يكون اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هو في قوة الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت ولا شك انها ملازمة للموجبة المحصلة اذ لو لم يصدق محمول الموجبة المحصلة ولا اقل من انتفائه الثابت على موضوع الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت يلزم ارتفاع النقيضين عن موضوع موجود

قوله فمع وجود الموضوع الخ يعني انه مع وجود الموضوع يجوز ان يصدق احدهما يعني السالبة البسيطة دون الموجبة المعدولة لجواز ان يكون لصدق الموجبة المعدولة مانع كفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير وانت تعلم ان المانع من صدق الموجبة المعدولة ليس الا عدم الموضوع واذا فرض الموضوع موجودا فلم يبق من حمل السلب مانع فيصدق الموجبة المعدولة قطعا وفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير على تقدير كون الادراك انتفاء من قبيل فرض النقيضين

قوله فلا نسلم التلازم آه هذا المنع مكابرة محضة اذ عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تستدعي وجود الموضوع والسالبة قد تصدق بانتفائه ايضا فتجويز صدق احدهما دون الآخر على تقدير وجود الموضوع مصادم للبداهة والحاصل

ومن البين ان ليس ههنا جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين يحاذيهما الجنس والفصل الثاني
ان التشخص لو كان جزءا عقليا للشخص لوجب ان يحمل عليه حملا بالذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد
الحقيقي بين التشخص الذي هو مشخص بذاته وبين الشخص الذي ليس مشخصا بذاته الثالث انه يلزم على
هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
وانت تعلم ان الاعتراض الاول مبني على تلازم التركيبين والقائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول
بذلك فالايراد غير وارد عليه اصلا واما الاعتراض الثاني ففي غاية السقوط اذ قد عرفت في تقرير هذا المذهب
ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست مشخصة متحدة مع المشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
مبهمة باعتبار الى الاشخاص فينضم اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لابهامها
فيصير النوع بانضمامه محصلا يحصل امرا واحدا فذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص ولا يقول ان ههنا تشخصين احدهما
مشخص بالذات والآخر مشخص بالعرض وهما صارا متحدين بالذات حتى يرد عليه ما قال فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد
واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم ملتزم عند القائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لانه يقول بحاصل
في الذهن جزء الشخص الذي يتشخص في الذهن بتشخص آخر على النحو الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم ح يكون جزءا من العلم
وقد يورد على هذا المذهب دلائل ابطال الاتحاد بين الاثنين فتامل وذهب بعضهم الى ان التشخص عارض للماهية
منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروضة للتشخص وتصير بعروض التشخصات
الكثيرة اشخاصا متعددة موجودة بوجودات متعددة فالموجود في الخارج شيئان الماهية لابشرط شيء والتشخص
اي الماهية المعروضة للتشخص وهذا المذهب باطل اما اولا فلانه لما كان التشخص عارضا للماهية في نفس الامر
منضما اليها فلابد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعروض على
مرتبة العارض ضروري فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتا او لا لا سبيل الى الثاني اذ لو لم تكن الماهية
في تلك المرتبة ذاتا تكون لا شيئا صرفا فلا معنى لتقدمها على العارض لا لعروض العوارض لها وعلى الاول لابد
ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ ما لا تميز له ليس له ذات وح لا احتياج في امتيازه الى هذا التشخص
العارض فلا يكون ما فرض انه به الامتياز ما به الامتياز فلم يبق ما فرض تشخصا تشخصا اذ التشخص عبارة عما به الامتياز
وقد تحقق ان هذا العارض ليس منشأ للامتياز واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عارضا للماهية منضما اليها فلابد من
ان يكون قائما بها وحالا فيها اذ العروض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين الحال
فرع لتعين المحل فالحقيقة التي هي معروض التشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض التشخص وقبليته
بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصا بمعنى ما به الامتياز والتعين واما ثالثا فلانه قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

كانه اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى ما مر اليه الاشارة هو نورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على
تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي قصد فتامل قوله وايضا
يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكر صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا لانه دليل تام
في نفسه كما يدل عليه توجيه لكن ما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكاتها هي في قوة النفس ورعى بحيث يسبق تلك
على هذه اما على الجميع او على سبيل التعاقب لا على التعيين مبنا للزوم اجتماع النقيضين على الاول قوله ولهم يرد الخ يعني لما كان مقصود صاحب المطارحات
اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين هو الخلف او تحقق امور غير متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والعدم
ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون الترديد فالترديد مستغني عنه

ان منع التلازم بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما اعني العدم الثابت والعدم المحض وكذا بين نقيضيهما وبين ما في قوة
نقيضيهما بنحو انتفاء الشيء وتحققه عند وجود الموضوع كما قال بعض المحققين قدس سره خروج عن الفطرة الانسانية فتامل قال الشارح
الا انا نراه الخ قيل هذا لا يدل على عدم زيادة الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللواحق ازيد من السوابق
بان يكون السوابق متعاقبة واللواحق مجتمعة وفيه بحث اما اولا فبان اجتماع اللواحق لا يتصور الا باجتماع السوابق لان السوابق ان كانت موجودة فثبت اجتماعها
وان لم تكن موجودة تحقق انتفاءاتها والالزم ارتفاع النقيضين فاذا تحقق ارتفاعاتها لزم تحقق الادراكات قبل ما فرضت متحققة فافهم
قوله كانه اراد الخ فيه انه لو كان المراد ما ذكره المحشي لكان يكفي للشارح ان يقول لو كان كل ادراك زائدا على الادراك السابقة لم يحصل ملكة
على الوجه المذكور مع ان تزائد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه مع ان قوله مع ان تزائد العلوم بصيغة الجمع يابى عن هذه الارادة
وقال بعض المحققين قدس سره ان المراد زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة وهذا ضروري يعرف بالوجدان لو كان الادراك زائدا على الادراك
السابق لما كانت العلوم الموجودة في سن الكهولة مثلا زائدة على السابقة ويرد عليه ان ظاهر كلام الشارح آب عن هذا التوجيه ايضا اذ لو كان
مقصوده ذلك كان يكفيه ان يقول كل ادراك لاحق لا يحصل الا بعد زوال السابق فلا يجتمع في زمان واحد للنفس ادراكات كثيرة مع
ان تزائد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه الا ان يقال لا امر في العبارة بعد وضوح المراد بين كذا افاد استاذ الاستاذ قدس سره
قوله فلا يرد الخ محصل الايراد ان لزوم اجتماع النقيضين ممنوع اذ لا يلزم من كون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق
تقدم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل انما يلزم منه تقدم تحقق تلك الادراكات
على هذه الادراكات اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين فلا يلزم اجتماع النقيضين لجواز التعاقب في الادراكات
فوقت تحقق الادراكات غير وقت انتفائها فيجوز ان يكون الامر الزائل قبل تحقق الادراك الزائل متحققا وبعده منتفيا فلا يلزم
الاجتماع في وقت واحد ووجه الدفع بما ذكره المحشي ان ليس غرض الشارح ان المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في الشق الثاني
يعني قوله فللنفس قوة ادراك آه دليل تام في نفسه على تقدير كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة المقدمة
التي استعملها صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ابطال كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه كما يدل عليه

قوله على راى المتاخرين اى بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيهما الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون

عارضا لا منضما اليها ولا منتزعا عنها بل الماهية بنفسها تتكثر وتتعين في انحاء الوجودات وبالجملة ليس وجود الكلي الطبعي على هذا التقدير موقوفا على اعتبار العقل وانتزاعه عن الشخص الموجود في الخارج واخذه من حيث هو هو مع قطع النظر عن التشخص فمقسم التشخص والحصة ليس واحدا اذ مقسم التشخص ليس الا الماهية الموجودة في الاعيان واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية انتزاعية وقد تكون ماهية حقيقية موجودة في الخارج اما بانضمام التشخص او بلا انضمام شيء وعروض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مخبط جدا لانه بيان لمعنى الاتحاد بين الكلي الطبعي والشخص عند مثبتي وجود الكلي الطبعي في الخارج مع انه يبطل الفرق بين القول بوجوده في الخارج وبين القول بنفي وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي ذكره الشارح مما يعترف به نافوه ايضا

قوله اى بعضهم آه علل في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقديره آه فدفعه بان المراد من المتاخرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان الحصة دون معنونها لا يصح الحكم بعدم بقاء الفرق بينها وبين التشخص على راى المتاخرين مطلقا اذ بعضهم كصاحب المواقف وغيره قائلون بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية ايضا واما التقرير الاول الذي ذكره المحشي فيرد عليه ما اورده على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من قبل استاذه قوله يقتفون اثر المتقدمين آه اعلم ان التشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصدري الانتزاعي اى نفس التميز والتعين وهذا امر عدمي ليس بموجود في الخارج والثاني مصداقه ومنشا انتزاعه اى ما يتميز به الشيء ويصيره غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عدميا انتزاعيا اذ لو كان كذلك فلا بد له من منشا يكون موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا فلا بد له من منشا آخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانتزاعه فان كان هذا المنشا ايضا امرا انتزاعيا يجري الكلام في منشئه وينتهي بالآخرة الى امر موجود في الواقع مع عزل اللحظ عن الاعتبار العقلي والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشا لتلك الانتزاعيات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار هو المسمى بالتشخص وقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص ونسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلا واعترض عليه الشارح في حواشي شرح المواقف بوجوه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والتشخص تركيبا عقليا فيجب ان يكون بحذائهما جزءان خارجيان اذ الجزء الذهني بحذاء الجزء الخارجي

وهو محال وتحقيقه بان اللازم للاعادة بعينها اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان الذي يدل الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف وقد حكي انه قد وقع هذا البحث للشيخ ابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير
فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من باحثني فتنبه وعاد الى الحق
واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ❖

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلا لانه كما كان موجودا في طرفي الزمان هو موجود في وسطه ايضا فلا يلزم تقدمه لذاته
على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان شيئا من الوقوعين غير موجود في الزمان الذي
بينهما وفيه انه لا يلزم على تقدير الاعادة الا كون الواحد باعتبار وقوعه في الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه في الزمان
اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متقدم ومتأخر وهذا محال
قطعا يقال لا نقول ان له وجودين متقدم ومتأخر حتى يحكم باستحالته بل نقول ان وجوده الواحد له مرتبتان متقدمة ومتأخرة
كما تعلم ان وجوده الواحد له زمانان متقدم ومتأخر من غير فرق والحاصل ان التفرقة بين صورة الاستمرار وبين صورة تخلل العدم عسير فتامل

قوله وهو محال وجه الاستحالة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد لانه لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته الاول فيلزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو كتقدمه على نفسه بالذات وايضا يلزم الجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في
زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وايضا لا يبقى الامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وبعضهم
يلزم التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض الا لم يمكن اعادته
بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ثم يلزم اعادته كما ذكر ويلزم التسلسل فافهم

قوله والوقت ليس منها الخ قال المحقق الدواني رحمه الله لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان لزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية
مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق التشخص او ان لآن الحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعده
من الزمان في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة وكذا ظاهر انه لم يرد ان الزمان المتصل المستمر من آن
حدوثه الى آخر زمان البقاء له دخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر المستمر لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده مع انه بد ان يكون
في كل آن بتشخص بل اراد ان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الآنات المفروضة فيها له دخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم تخلل العدم

قوله كيف وقد حكي آه قال المحقق الدواني رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ
بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح
ثم اورد بهمنيار على مسألة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات

قوله فتنبه وعاد الخ قيل للتلميذ ان يقول انا انا باحثك لانك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت تقول اولا
وانا اقول ايضا ما كنت اقول اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وهذا اوفق

اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى المذكور لا يجري فيهما في حيز الخفاء فتذكر قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو حدست الخ فيه انه لم لا يجوز ان يكون محالا لا يستلزم محالا آخر وهو المتغير قوله وبهذا يثبت الخ وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ قوله فان المناقشة فيه الخ اي في الملازمة المذكورة ووجهه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ قوله فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لاتمام التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذي هو مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا هذا آخر ما تيسر لي الى الان في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى يختم بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى آله وصحابته بدر ما في نهر النظام تمت

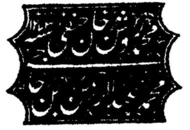
قوله اذ عرفت آه قد عرفت انه لا يمكن اتصاف الاضافة بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اصلا قوله وهي مدارك العقول آه انت تعلم ان القول بانا عالمون بعلوم قائمة بالعقول او بالافلاك سفسطة ظاهرة قوله وذلك التحقيق آه بل هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا كما لا يخفى هذا

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على خير خلقه محمد و آله واصحابه
اجمعين آمين

خاتمة الطبع الحمد لله والمنة که حسب فرمایش جناب مولانا حافظ سید محمد عبد الله بلگرامی حاشیه مولانا محمد عبد الحق خیرابادی بر حاشیه غلام یحیی متعلقه حاشیه میر زاهد رساله در شهر محرم [illegible] هجری از قالب طبع برآمده مرتب و طیار گردید و جناب مصنف مد ظلهم حق تصنیف بمهتمم مطبع نظامی محمد عبد الرحمن خان بخشیدند و هبه فرمودند و بنا بر رجسٹری اجازت داده اند لهذا بمراد قانون بستم ١٨٦٧ع داخل بهی رجسٹری گورنمنٹ کرده شد مرجو که کسی بدون اجازت مهتمم موصوف قصد طبع نفرماید

وجه ختم بر خاتمه برای سند این معنی که این کتاب مطبوع مطبع نظامیست مهر و دستخط مهتمم افزوده شد

العبد



وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي

بذلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه فمع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجزء الآخر صارت نفوسها
مدركة لانفسها فقد بطل قولهم ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرد باطل
قطعا فان البهائم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات العجم ليست بمدركة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست بمجردة فهي لا تعقل ذواتها واذا ادركت ذاتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون معقولة بل الوهم لها
بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو اما ان يكون قوتها الوهمية مجردة او غير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات العجم مدركة للكليات
وان كانت غير مجردة فلا تكون مدركة اصلا والا بطل قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة وغواشيها وبالجملة الاشكال غير ساقط كما لا يخفى
قوله اذ التجرد والمفارقة الخ استدلوا على كون النفس جوهرا مجردا مفارقا عن المادة بانها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها
فلا بد ان يكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم تكن الصور الحالة فيها مجردة
واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء
على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات
في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا ومنها ان الكلي وان كان
مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما له تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق له مع عدم مساواته لتمام
ماهيته قال السيد المحقق قدس سره في حواشي التجريد هذان الايرادان يندفعان باثبات الوجود الذهني على النحو الذي تحقق
واعترض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذهني ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وتعرف
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القوشجي مخبط جدا والحق ان هذين الايرادين لا يرجعان الى طائل اما الاول
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضة اذ قد ثبت في محله وتحقق ايضا انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم وايضا القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يجدي شيئا
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها اصلا فضلا عن ان يحضر عندها مجرد
او ما يرتسم في مجرد فهذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة وغواشيها واما الثاني فلانه لو لم يكن الصور
المرتسمة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون الكلي
مدركا لان النفس مدركها بما هي كذلك مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يتصور
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اصلا وان كانت الكليات ذوات افراد موجودة في الخارج

والا فوجودها لها بمعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استكمال نفسها او بمعنى حضورها عند نفسها كاف لكونه
مشارا اليه وانما احتيج على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واحترزوا بالقيد الاول عن الاعراض مطلقا وبالثاني
عن الماديات مطلقا سواء كانت مقرونة بالمادة او بغواشيها وعما تجرد بعمل عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
بالمعنى الذي ذكر ليست بمدركة وبهذا ظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه والتجرد اتفاقي
ومناطه ليس الا حضور شيء عند شيء كيف ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء لكانت
مدركة فلا يصح التفريع على مجموع الامرين ولو سلم فيلزم كون البعد المجرد الذي ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه
كونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة مدركا لوجود الامرين فيه عندهم مع انه لم يقل به احد وذلك لان
كون مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان ذلك الشيء مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
لما عرفت ان الماديات والممتدات كل جزء منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
حضور شيء عندها اصلا وبالجملة لما لم يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون الاشياء
حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض اصلا على ان القول بكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه والتجرد بمحض
الاتفاق وجعل مناطه حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا اذا كان ذلك الشيء مجردا عن المادة وغواشيها
وقائما بنفسه عجيب جدا واما قوله ولو سلم فيلزم آه ففي غاية السخافة اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا ريب انه ممتد وقد عرفت
ان الممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فهو ليس بمجرد عن المادة وغواشيها والتجرد الذي جعلوه مناطا للادراك
انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا اصلا لانه ليس بمجرد عن غواشي المادة وقد اجاب بعض ناظري
كلام المحشي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشائين النافين لوجود البعد المجرد والشيخ ايضا من حزبهم
فمادة النقض ليست متحققة عند المشائية وتعقب عليه البعض الآخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية ايضا
انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين لا على طريق المشائية فقط
واقول هذا الكلام يدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشيء نورا لذاته لا تجرده
عن المادة ولواحقها وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
لا تجرده عن المادة وقد اعترض على زعم المشائين من كون التجرد مناط الادراك بوجوه منها ما قد نقلناه في الدرس السابق
فقد ظهر ان ليس مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين بل مراده الحصر فيهما على طريق المشائية فقط ومادة النقض
غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام آخر في غاية الصعوبة والاشكال وهو انهم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات العجم
غير مجردة بل زعموا انها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وقد صرح

ينافي وحدة الاتصال بينهما اي كونهما مشتركة الحدود قوله فيما يحصل في كل جزء يفرض سواء كان تحليليا او تجزئيا
تفصيليا فليس كل جزئي قوله تحريري اي اجمالي الخ فتحصيل الاعداد لا تفاوتهما بالاكثرية والاقلية بالذات واما
السعة فيهما بالعرض قوله تطويرو الخ فلو تركب لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد بهما قوله فيجوز ان يكون آخر تحقق
الترتيب بين تلك الاعداد لا من جهة نفسها لا من جهة الاعداد المتأخرة لعدم تحقق العدد الاكثر بالاقل فيها قوله ولا
عليه الخ اشارة الى الدليل لو هو هم منه ومن التنبيه على طريق مرسوم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كما ان التنبيه في البديهيات قوله
في الحاشية الاليمه ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح في موضع آخر قوله ليس الا حصول
واحد للامر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد ما تضاف اليه وما يوصف بها واذ ليس فليس قوله لما اشتهر من سلام
من امتناع استوار حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان كون الالهية مما لا شيء يستوجب
ان يكون امر موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم كما زعم انهم فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود
الذهني فالاعلام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر التعلق لا الامر الحاصل للعقل سواء كان على وجه الحلول او القيام به اولا

بين شيئين اتحاد حقيقتهما بالذات ومناط الاتحاد في الوجود بالعرض اتحاد حقيقتهما كما ان السر ان الوجود عبارة عن المعنى المصدري
المنتزع عن الماهيات المتخصص بالاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات يستتبع ذلك اتحادهما
في الوجود بالذات وان كان اتحادهما في الحقيقة بالعرض يستتبع ذلك اتحادهما في الوجود كذلك الخ احقق المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد
قوله ينافي وحدة الاتصال اي لان الواحد بالاتصال لا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين ما يحاذيه في الحقيقة والنوع
مصححا الاتصال اصلا بل انما يكون محدودا بالتماس وظاهر ان القسمة الوهمية والفرضية انما تكون الى امور متحدة في الماهية مشابهة
للكل في الحقيقة كما قرر في ابطال مذهب ذي مقراطيس قال الشارح في الحاشية بل هو نفس الزوال الخ لا يخفى على من له
ادنى مسكة ما فيه اذ لا احتمال لكون العلم عبارة عن الزوال اصلا والا لزم صدق المشتق بعد انتفاء مبدئه اعني العلم الذي هو
ذات المأخذ على تقدير كونه نفس الزوال بل نفس الزائل بل نفس [illegible] والقياس على الحصول [illegible]
قوله لما ورد بالدليل الخ دفع لما اعترض ان لا يقال [illegible] الكاسب يكون علة فيلزم الترتيب بل امتناع وجود [illegible] الحاصل بدونه
مترتب المعلول لا يمكن ان يوجد بدون العلة [illegible] المراد [illegible]
كاسبا [illegible]
قوله لان الشيء لا يترتب الخ فيه انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي او على التعاقب والتبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها فافهم
قوله فمن الجائز ان يكون الخ قال الامام الرازي في شرح الاشارات احتجت المثبتة بانه ان لم يكن مطابقة للخارج كان
جهلا وان كانت مطابقة فلابد من الخارج ثم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك والمدرك

قوله فلذلك تدرك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول الفعالة مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم على المشتق يدل على اخذ الماخذ فيه كما تقرر في موضعه

واقول هذا الكلام مع كونه مشتملا على المقدمات الاقناعية تطويل بلا طائل اذ يكفي في دفع ايراد صاحب الاشراق ان يقال ان الهيولى وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد كما صرح به المشائية وهي مبهمة بذاتها محصلة بالصورة في حد ذاتها جوهر ظلماني فلا تشعر بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان الاشياء اما وجودها لاستكمال انفسها او وجودها لاستكمال غيرها فالعقول المفارقة والنفس لما كان وجودها لان تستكمل ذواتها بتحصيل العلوم لتتشبه بالمبدء الاعلى جل مجده ادركت ذواتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت ذواتها لا لاستكمال انفسها بل لاستكمال غيرها وهي النفس لانها كالجواسيس والخوادم لها لم تدرك ذواتها واورد عليه بان حصر الاشياء في هذين القسمين كما يفهم من العبارة ممنوع واجيب بان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى هذين التوجيهين لا يدل كلام الشيخ الا على كون العقول المفارقة والنفس عالمة ولا يدل على كون علومها حصولية او حضورية كما قال الشارح في الحاشية ما قال الشيخ او لا الخ الثالث ما افاد بعض المحققين قدس سره ان معناه ان من الاشياء ما وجوداتها حاضرة عند نفسها ومنها ما وجوداتها ليست بحاضرة عند نفسها والاعراض والممتدات من القبيلة الثانية لان الاعراض لا استقلال لها في ذواتها فلا حضور لشيء عندها لما هو جوازه ان ما لا استقلال له لا يحضر عنده شيء والممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لها عند نفسها اصلا والمفارقات النفوس لما كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لا جرم ادركت انفسها لان الادراك حضور المعلوم عند المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان لا صلوح للادراك الا المجرد والحضور عنده كاف للانكشاف والادراك والآلات الجسدانية لما لم يكن وجوداتها حاضرة عند نفسها بل عند غيرها لكونها اعراضا ممتدة بامتداد المحال لم تكن شاعرة لانفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتصلات والممتدات حدتها الاتصالية عين الكثرة الانفصالية وما هو متصل بالفعل فهو منفصل بالقوة اذ كل جزء منه مفصول عن الجزء الآخر لا محالة ومحجوب عنه وكل جزء وغيره صاحبه فلا جمعية لوحدته ولا حضور لذاته في ذاته بل ذاته تغيب عن ذاته واتصاله عين استعداده للانفصال وليس له من التحصل الوجودي قدر ما يمكن ان يجمع اجزائه ولا من البقاء ما يشتمل اوله آخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يفوت عن آخره وآخره يعدم اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا البعض بعضه عن بعض بعضه الآخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخافة ما قيل ان الجسم الطبيعي جوهر وحداني موجود لذاته فيلزم ان يكون معقول لذاته عاقلا لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات انفسها حضوريا

قوله المشار اليه الخ اقول لا يخفى على المتفطن انه انما يحتاج الى جعل المشار اليه بقوله فلذلك الخ مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قيامها بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستغني

قوله العلم متصف الخ فيه كلام اورده بعض الاعاظم انه لو ارادوا بالمطابقة الوفاق بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها
المطابقة في الماهية فممنوع عند بعض ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان قوله قد يقال الى نفي آخر
عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن الخ لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا
فان من الاحتمالات ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يخفى بطلانه هذا والامام يحكم
مع ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل
واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا
قال المحشي في المحاكمات حاصله ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان
اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك الا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج
وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه سفسطة ظاهرة البطلان لا يجدي اذ لا معنى لوجود الاضافات في الخارج
اصلا والا يلزم التسلسل فوجود الاضافة في الخارج لا يكفي في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
وعدم المطابقة له بالمعنى المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة اصلا بخلاف ما اذا جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور
فيها المطابقة وعدمها وقال الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات محصل الجواب ان المانع من كون الادراك
اضافة ان الاضافة ممتنع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود النسب والاضافات في الخارج فامتنع
وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
والمتحقق في الخارج ليس الا طرف الاضافة التي هو المدرك ولا اتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم
مما ذكره ليس الا عدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره استطرادا وفيه ان المراد
بكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شانه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جهلا ايضا فافهم
قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم الخ محصله ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة امر لامر بالماهية
وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم و
اعتقاد لما في نفس الامر ومحصله يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد المعنى الاول فلا نسلم ان المطابقة
واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم بل هذا لا يزيد على نفس الدعوى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
محل النزاع غير مسموع وان كان المراد المعنى الثاني فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان الصورة مسلم
لكن الدلائل القاطعة قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتصف بها النسبة الحاصلة فافهم

قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين فان المراد بها ههنا
هي القوة الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين لا الجرم
المخصوص قوله فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضاً ولم يتعرض به لظهوره وبكفاية احدهما قوله لم يحتج الخ
لانه انما ادرك فاتى على تقدير وجدان الاثر مني في الكون موجودي لي بالوساطة فاذا كان موجودي لي بالاصالة
تحقق اقوى منشأ الانكشاف ✣

فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض
المادية والا لم تكن مطابقة الا لشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقرونة
بتلك الصور فلا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات مثل صورة الفرس المنقوشة على الجدار لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية الفرسية بخلاف الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها واختلاف الصورة المنقوشة
على الجدار مع ماله تلك الصورة بالصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة اذ ما لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما له الصورة وان اختلفت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وههنا كلام طويل ليس ههنا مشهد بيانه
قوله اذ المراد بها الخ اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها
وهي القوة الباصرة ان ذلك الغير هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص
قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان وقال بعضهم ان قوله كالعين مثال للمنفي وضمير هي راجع الى الآلات والمعنى وهي اي الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا التكلف بعيدا اعرض عنه المحشي وجعل قوله كالعين مثالا للآلات وحكم بان ليس المراد بها
الجرم المخصوص لانه ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينهما ظاهرة وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين
والحاصل انه ليس المراد بالعين في هذا القول الجرم المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس بمدرك ولا آلة للادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيه وزعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود لذواتها وحضور عند
انفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها وحضورها لغيرها وهي النفس وهي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى ما فيه من الخبط والتكلفات
قوله وبكفاية احدهما آه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالمحل المستغني فقط وكذا التجرد
عن المادة وغواشيها لو كان بمعنى عدم العمل بعامل لا يكفي في كون الشيء مدركا بل لا بد من كونه قائما بنفسه وكونه مجردا عن المادة وغواشيها لا العمل بعامل
قوله لانه انما ادرك آه محصله ان الصورة انما تكون مبدأ الانكشاف في الصورة لكونها واسطة في حضور ذي الصورة
عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورته عند المدرك لا على ان العلم نفس ذلك الشيء
واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم الحضوري عين المعلوم بوجوه اخرى منها ما قال الشيخ في التعليقات بعيد الكلام

فسخيف عندي فتامل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية من ان القوم وان تشبثوا بكلهم لم ياتوا عليه
بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا انا نجد من نفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شئ تعذر في تلك الحالة الاقبال الى
ادراك شئ آخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم وامالهم عن النهج القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك
الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق اجاد عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ
فاذا قلنا الناطق فهاهنا فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
على استحضار الصور الكثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم
على خلافه لانه حين الحكم لابد من حضور الطرفين بالضرورة ان الحاكم على شيئين لابد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المجهول
والمنسي فيما هو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال

بعد قوله يلزم اعادة المعدوم غير موجه اذ لا يصلح حينئذ قوله اذا اعدامه الخ لكونه تعليلا لقوله يلزم اعادة المعدوم لعدم استلزامه لما لا اعم
قوله فسخيف آه لم يظهر وجه السخافة الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وما قيل في وجه السخافة انه على هذا التقدير
يبقى كلمة او بلا عديله فلا يخفى سخافته قال الشارح لما اشتهر آه قيل ان الالتفات غير ضروري للعلم والا لزم توجه الباري سبحانه
الى اشياء غير متناهية معا اذ لو لم يجب التوجه الالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شيئين عند كون الزوال الواحد علما بالشيئين
ورد بانه لا نسلم ان التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلابد من كون المعلوم بحيث يصح الالتفات اليه فيلزم امكان الالتفات
الى شيئين بهذا القدر يكفي للاستحالة واما قوله والا لزم آه فلا استحالة فيه اصلا بل الايمان بتوجه الباري سبحانه الى اشياء غير متناهية ضروري
قوله لانه حين الحكم آه يعني ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد التفت النفس الى
الطرفين معا كيف ولو كفى تصور الطرف الواحد في آن ثم ملاحظة الطرف الآخر في آن آخر لصح الحكم على المذهول والمنسي
واعلم انه قد يستدل على اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين او اشياء في آن واحد بوجوه اخرى منها
ان عدم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصادم لما تقرر في معنى الدلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال اللفظ التفت النفس
الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى وسمع في هذا الحال لفظا دالا عليه تلتفت لا محالة التفاتا آخر الى ذلك المعنى
فقد اجتمع الالتفاتان اليه اجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بانه كلما سمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات
عن المعنى حتى يسمع اللفظ ويتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول وحدث بعد التفات آخر
وفيه ما افاد الفاضل الخوانساري في حواشيه على الحاشية القديمة انا نجد بالوجدان بداهة انا كثيرا ما نشاهد شيئا ونلتفت اليه باعتبار
المشاهدة ونسمع في اثناء المشاهدة اسمه لا ينقطع التفاتنا اليه باعتبار المشاهدة بل في ذلك الالتفات مستمر لا يزول والانكار مكابرة ولو تنزل
عن ذلك فنقول اذا فرضنا ان عند انتهاء سماع لفظ زيد الملتفت لما نشاهده يعني هذا الآن اما ان يحصل صورة واحدة والتفات واحد اليها
او صورة واحدة والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلى التقديرين الاخيرين يبطل ما ذكره وعلى الاول

الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة فردا لكن يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد
بالالتفات اليه على ان تتعدى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو نفسه مفهوم من المفهومات كان مناط الحصة
التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل

ثم ههنا كلام وهو انهم قائلون بتعدد الحصص لشيء واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقييدات والتقييد معنى
مصدري تعدده تعدد حصصي كما صرح به فلا بد من اعتبار التقييدات مع التقييد حتى يحصل التعدد ثم هكذا حال هذه التقييدات فيذهب
التقييدات الى غير النهاية كما يذهب سلسلة اللزومات لا الى نهاية وكما ان ثمه يوجد بين اللازم والملزوم شيء موجب لانتزاع
هذه اللزومات كذلك ههنا يكون بين المطلق والقيد امر موجب لانتزاع هذه التقييدات الغير المتناهية فيلزم ان لا يعقل حصة
بكنهها تفصيلا اصلا لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان التقييد ليس معنى
مصدريا حتى يكون تخصصه بالاضافة او التوصيف بل معنى حرفي بين المطلق والقيد نعم لو لوحظ التقييد من حيث انه
معنى مستقل فلا بد في جعله حصة من اعتبار التقييد وهكذا الى ان ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحصة مفصلا

قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فرد فقيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه
من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد وربط لا من حيث انها
امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النهج صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا
انه غير القيد الاول وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقييد
داخلا في معنون الحصة وحقيقتها يلزم كون الحصة فردا اذ الفرد عبارة عما يكون التقييد والقيد كلاهما
داخلين فيه ويرد على هذا ايضا كذلك اذا اعتبر فيه قيد التقييد والتقييد به اذ لا معنى لاعتبار التقييد قيدا من دون
اعتبار التقييد به وقال بعض ناظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعود الحصة فردا الشخص
لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعود الحصة
فردا لان التقييد والقيد ليسا بداخلين في هذه الحصة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيرها وان التقييد بما صار خارجا الآن بعد صيرورته قيدا فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنها
غير داخلين فيها فلا تكون الحصة فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا
مصطلحا خلاف المفروض اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله لان التقييد والقيد الخ
في غاية السقوط اذ التقييد والقيد اللذان هما داخلان في هذه الحصة هو قيد التقييد والتقييد به كما نبهنا عليه
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقييد والتقييد به خارجين عنه بل لا بد من كون التقييد
امرا معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقييد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة

قوله في الحاشية ويستدل عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل تركبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يعرف بينهما في حصول الستة بهما فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست اولى من تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية

والستة والاربعة ونحوهما واحدا اذ لو خليت الآحاد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ محصل الجميع ابنهما من آحاد عشرة لكن لما كان ذكر جميع الآحاد صعبا على التخيل يصار الى محمولاتها لا الى الرسوم كما ذكره كذا قيل قال الشارح في الحاشية قال السلطان حسين ان ستة الخ اعلم ان قوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من العددين بتوسط صيرورتها او لا عددين ثم صيرورتها ستة وثانيهما ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات اي التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الآحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس بعضها تقدم على بعض ولا تأخر عنه واذا قلت ان عدد اكذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا تقصد من الترتيب ترتيبها في المذكور ولو لا قصور العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا تذكر على التعاقب كذا قال الصدر الشيرازي في حواشي الٰهيات الشفاء

قوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ هذا من قبيل التوضيح في مثال جزئي ومحصل الاستدلال ان تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما عداه من الاعداد ممكن فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون شيء من الاعداد داخلا في حقيقتها واورد عليه ولا بانه يبطل على هذا استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل واستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر فيبطل اصل الدليل واجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انتزاع العدد الاقل وعدم صحة انتزاع الاقل يستلزم عدم صحة انتزاع الاكثر وبهذا القدر يتم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انتزاعه لعدم وجود منشئه فحين زوال الامرين مثلا عند حصول الادراكين بزوال الاثنان بمعنى انه لا يكون لصحة انتزاعه منشأ فلم يصح الانتزاع فينتفي العشرة المخصوصة التي كانت صحة انتزاع الاثنين المخصوص من لوازمه وبهذا فحصل المطلوب وثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع الا ترى انا كثيرا ما نتصور الماهيات المركبة ونذهل عن اجزائها ومقوماتها وهذا لا يدل على تركبها وما قيل ان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم الترجيح بلا مرجح آه اورد عليه بوجوه الاول ما قال الشارح في حواشي شرح المواقف وفي رسالة المعقودة لتحقيق ماهية العدد ان تقوم حقيقة الشيء بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي فكيف والنسبة بينهما نسبة الضرورة وفرع عليه في رسالة المعقودة لتحقيق ماهية العدد بطلان عينية الوجود للماهية كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه حيث قال بما محصله لو كان وجود الممكن عين ماهيته لكان محمولا عليه حملا ذاتيا فيكون حمل العدم عليه ممتنعا لذاته فيلزم ان يكون الممكنات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

وهو انه لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولا نسلم استلزامه مجرد العروض من فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرها فالاخصر الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض من غير هما من المعاني المصدرية اه وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل فيقول عبده العاصي بانواع المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كدرة غير صافية

قوله وهو انه لقائل ان يقول آه وتقريره ان غاية ما لزم من عروض الحصة للفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية لا يتغاير مطلقا على تقدير كون حقيقة الوجود امر مغايرا للحصة انما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا نسلم ان مجرد عروض الحصة اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة مستلزم للموجودية الخارجية اذ مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس الا عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة كونه موجودا خارجيا فكيف يصح مقايسة احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرها اذ هذه المقايسة انما تجري حين كون الفرد المعروض للحصة موجودا خارجيا والحاصل انه على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغايرا للحصة مناط الموجودية الخارجية ليس الا عروض فرد من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقا وكونه موجودا خارجيا وبه علم ان المحشي واستاذه لم يتعرضا الدفع هذا الايراد لكانهما اعترفا بعدم ثبوت الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بالتقرير المذكور

قوله لان الفردية الخ وذلك لان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده ليس الا حمل المواطاة كما صرح به المصنف في شرح المطالع ولذا لا يقال للجسم انه فرد للسواد او البياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او القعود مثلا اذ فرد الكلي ما يصدق عليه الكلي مواطاة وظاهر ان القيام والقعود مثلا لا يصدقان على الانسان بالمواطاة نعم انه منشأ لانتزاعهما لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ حقيقة فما قيل انه ان اراد بقوله فلا يقال للجسم آه انه لا يحمل عليه السواد والبياض مثلا بالاشتقاق فهو توهم وان اراد انه لا يحمل عليه بالمواطاة فمسلم لكن لا يبطل به مطلق الفردية لا يخفى سخافته

قوله وحمل المعاني المصدرية آه وجه البطلان ان معروضات المعاني المصدرية ليست افرادا حقيقية لها بل افرادها الحقيقية منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدرية بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها انما يتم عند الشائية بل غير صحيح كما علمنا ان معروضات المعاني المصدرية وان لم تكن افرادا حقيقية لها لكن قد يعبر عن معروض الوجود المصدري

ای بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلک الحیثیة دخولها مع تلک الحیثیة فلا یرد انہ لم لا یجوز ان یکون المراد
ہو ان المجموعات الحاصلة سوی المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتباریة محضة قولہ بل تقرال تحقیق
فیمن لو سلم قولہ العدیح بعض الوحدات ای الکثرة من حیث انہا کثرة بان لا تکون الہیأة داخلة فیہا ولا عارضة لہا فلا نم قولہ دخول
الوحدات فیہ ہو بعینہ دخول الاعداد اذ دخول الوحدات فیہ لا امتناع تعلق حکم وحد شخصی کالدخول المضاف الی الوحدات باعتبار
الکثیرة من حیث انہا کثیرة کالوحدات من حیث انہا کثیرة یرجع الی دخول کل وحدة وحدة لا اسلے دخول الوحدات
من حیث انہا کثیرة وفرق بین کل وحدة وحدة والوحدات من حیث انہا کثیرة فان من الاحکام ما یصح استنادہ الی کل وحدة وحدة
دون الوحدات کالدخول فی باب ضیق یصح استنادہ الی کل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الی کثرتہا من حیث ہی کذلک
فلا نم الاستلزام بین الدخولین فضلا عن العینیة قولہ وبما حققنا من ان العدد لیس جزأ للعدد مطلقا قولہ متوقف علے ہذا الجواب
لکونہ جزأ منہ قولہ اذ غیر مشتمل علیہ سواء کان حیثیة العروض ایضا غیر معتبرة فیہ اولا

قولہ ای بعد القول الخ قیل ان المفروض انما ہو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولہا مع الہیأة لا استلزام دخول المجموعات
المحضة دخولہا مع الہیأة فذلک لا یستدعی الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة لا دخول سائر المجموعات
والجواب انہ لما کانت المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة یلزم دخول المجموعات الحاصلة من بعض المجموعات
لان ذلک المجموع بمنزلة الواحد بالنسبة الی المجموع الذی فوقہ وقد فرض ان دخول الوحدات مستلزم لدخول المجموعات فتامل
قولہ اعتباریة الخ قد یقال المجموعات الحاصلة سوی المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جمیع اجزائہا موجودة حقیقة
اجزاء المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود الکل ضروری عند وجود جمیع اجزائہ فکیف یکون تلک المجموعات اعتباریة
واجیب عنہ بانہ لا وجود فی الخارج للمجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة منفردا عن الوحدات بل فی اعتبار العقل فلا یکون
جمیع اجزاء المجموعات الحاصلة سوی المجموعات الثلثة موجودة بوجود علی حدة الا فی ملاحظة العقل فتکون اعتباریة واورد علیہ
بان ہذا یستلزم ان یکون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة ایضا اعتباریة وان لا یستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات
واجیب بان لیس المجموع مغایرا للآحاد بالذات ومعنی استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات ان الوحدات الموجودة فی نفس الامر
تستلزم امورا مغایرة لہا بالاعتبار ووجودہا وجودہا مغایرا بالاعتبار بخلاف المجموعات الاخر فانہا فی الخارج نفس المجموعات
الحاصلة من الوحدات الثلثة اذ لا عروض للہیأة فی نفس الامر لعدم وجود بعض آحاد معروضہا انفرادا فتامل
قولہ فلا نم الاستلزام آہ فیہ ان ہذا انما یتم لو کان غرض المحقق الدوانی ان دخول الوحدات الکثیرة دخول واحد واما لو کان غرضہ ان دخول
الوحدات بعینہ دخول الاعداد علی تقریر نفی الجزء الصوری وان کان دخولہ دخولات فلا ریب فی الاستلزام لان المجموع غیر مغایر للوحدات
لا بالذات بل بالاعتبار فدخول الوحدات بعینہ دخول الاعداد وکما ان دخول الوحدات دخولات کذلک دخول الاعداد دخولات کذا
افادہ بعض المحققین سرہ قال الشارح بان المجموع الا آخر اورد علیہ بانہ امر مبنی علے وجود المجموع وجودہ فیما لم یکن اجزائہ حاجة فمن فاعلیت المجموع عبارة

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما عليه كلام المصنف حصوليا
يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات

عجيب فتبصره ليلزم الترجيح انتظامات الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ هذا الانتظام النظام الالهي مجازت العناية الالهية التي انكرها
قوله اي بالامر المباين الخ قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما فسر الغير بالامر المباين والامر المباين
بالامر المنفصل المتمايز الوجود اذ على تقدير كون علم الواجب سبحانه حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود اعني
الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس بمستحيل والنقص انما النقص
المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظن وذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلولة له تعالى ومتاخرة
عنه لصدورها عنه جل شانه واستكمال الواجب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
قوله لزم عدم علمه تعالى الخ قال بعض ناظري كلام الشارح ان العلم الحضوري للباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
تعالى او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته تعالى فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها
فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات والممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون انتفاء المعلوم بالعرض وكذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
فان الذات هي الحاضرة عندها بالذات وهي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه اما اولا فلانه لا يصلح ما ذكره توجيها لكلام
القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عينا للممكنات وانكروا العلم
الفعلي المقدم على الايجاد قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها
حاضرة له اما على سبيل الحضور الاشراقي بنفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام
كالافلاك ومتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية وذلك اضافة لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء
للشيء يحصل لاجتماعهما بالآخر وهذا القدر اي ظهور الاشياء له كاف في علمه تعالى بها واما العناية فلا حاصل لها انتهى واما ثانيا
فلانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته
عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة له اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان قيل باتحاد ذوات الممكنات
مع ذات الواجب جل شانه فمع كونه ظاهر البطلان لا معنى ح لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته سبحانه معلومة بالذات
بل ح انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات وان قيل ان الممكنات ليست ذوات مستقلة بل هي بمنزلة الانتزاعيات
والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ لانتزاعها كما ذهب اليه الصوفية قدس الله اسرارهم من ان الموجود حقيقة هو الواجب
سبحانه والممكنات امور اعتبارية انتزاعية منتزعة عن حقيقة موجودة فلا معنى على هذا التقدير ايضا لكون الذات البحتة معلومة
بالذات وكون الممكنات معلومة بالعرض اذ الممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس الذات البحتة

على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون النظر وعدمه بعدمه وفيه ما فيه فتامل فانه من جنح اهم من التعليق قوله يطلق على معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على تغاشي النفس وتاثرها بالصورة

قوله على ان عدمية النظرية آه ايراد آخر اورده المحشي من عند نفسه حاصله انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ويكون البداهة ملكة والنظرية عدمها بناء على ان يفسر البداهة بامكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدونه ح يجوز اتصاف العلم القديم والحضوري بالبداهة اذ اللازم ح ليس الا صلوح محل النظرية للاتصاف بالبداهة لا عكسه حتى لا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة وفيه وهن ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف ما هو المشهور فيما بينهم يوجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون اثباتا للضرورة لما تقرر ان نفي النفي يرجع الى الاثبات ولعل المحشي الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم ههنا كلام من وجوه منها ان المراد بامكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد الذي هو شرط التضاد ان لا يابى كل من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير اتصاف العلم الحضوري والقديم بالبداهة اذ البداهة لا تابى من ان تتعقب النظرية اياها فترد على موضوعها وان كان الموضوع المخصوص فرداته آبيا عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى الموضوع بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع ولعل التحقيق ما قيل ان معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب انتفاء شئ منهما بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينتفي بانتفائه بالنظر الى طباعهما فليس بينهما تقابل التضاد وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه فلا يمكن توارد البداهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما تقابل التضاد اصلا سواء كانت البداهة والنظرية مختصتين بالعلم الحصولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الا تقابل العدم والملكة فيبطل ما يشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين ومنها ان الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان البداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث ان العلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما دلالته على ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث فكلا فلا يثبت بايراد هذا الدليل ما هو مطمح نظر الشارح والمحشي

لا ترد نقضا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفصل تحصيل الكائن
الفاسد وجودا آخر صوريا مجردا عن المادة هذا كلامه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان القول بكون النفس مبدعة لتلك الصور قول
بكون النفس فاعلة لها مع انها ليست بفاعلة باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل واما ثانيا فلانه يلزم على هذا التقدير قيام صور
الاعراض بانفسها عند العلم بها واما ثالثا فلانه لا يخلو اما ان يكون تلك الصور القائمة بانفسها الموجودة في تلك العالم قديمة او
حادثة والاول باطل لحدوث النفس والاعراض وان على الثاني يلزم حدوث جواهر لا تحصى بلا سبق مادة وهو خلاف المقرر عند الحكماء
الاشكال الثاني ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة وحارة وهذا الاشكال كانه الاول واجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من
ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي
ذلك المحل آلة له حارا ولا يخفى ان هذا الكلام من امثال المحقق الطوسي عجيب غاية العجب واعترض عليه تارة بانه يلزم
ان يكون القوة المدركة مستديرا او مستقيما معا حيث تصور الاستدارة والاستقامة معا فان قلت يجوز ان يحصل الاستدارة
في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها قلت لا وجه لاختصاص جزء بحصول الاستدارة فيه وجزء آخر بحصول الاستقامة اصلا
وتارة بما قال المصري في المحاكمات ان السؤال لو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستديرة ومستقيمة معا اذ ليس
معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا في النفس وايضا الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكن
قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحرارة فيها قال الفاضل ميرزاجان في حواشي المحاكمات ليس مقصود المحقق الطوسي حسم
مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث اورد كون العاقل مستديرا او مستقيما ولا يخفى ما فيه فافهم واجاب المصري في
المحاكمات بان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة
واما ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا او مستقيما وكذا الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة
وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية ومرجع هذا الجواب الى الجواب
المشهور المذكور سابقا وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر الاشكال الثالث ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في الذهن
غير معقول وكيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها
وتلالها ووهادها كل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك اذ يلزم على ذلك انطباع الكبير في الصغير ولقد تصدى العلماء
الاعلام لدفع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي والمصري في دفعه فقد علمناك فيما سبق مع ما له وما عليه فلا حاجة الى ان نعيده

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في احدهما عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض [illegible].
كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لاشخاصها فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة
بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد بعدم كون القدر المشترك
بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن قياما اصليا اي قياما هو مناط الاتصاف
بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخص المكتنفة بالعوارض
الذهنية وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا
والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيهما فلا يخفى بطلانه اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
بينهما كذلك العلوم الحضورية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
في احدهما دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احدهما ذاتيا كان
ذاتيا في الآخر ايضا وان كان عرضيا في احدهما كان كذلك في الآخر ايضا والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ للانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى كما يصح اطلاق العلم الحصولي
على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح اطلاق العلم الحضوري
على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار الثالث ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متحد معها ذاتا واعتبارا
واذا كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضا خارجة عن العلم المتجدد بهذا القيد لكونها
جزئية وهذا الايراد في غاية السخافة لان الغرض ان العلم المتجدد الذي جعل مقسما للتصور والتصديق كلي وهذا مما لا ريب فيه
فان اراد المعترض انه يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية المتعلق بها العلم الحضوري خارجة عن العلم المتجدد الذي هو المقسم
للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزومه ملتزم اذ المحشي انما يدعي كون العلم المتجدد الذي هو المقسم للتصور والتصديق كليا
ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارا وان اراد انه يلزم ان يكون ماهية
الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته هذا ليس بلازم اصلا وبالجملة هذا الايراد غير وارد
على كلام المحشي نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمناك فيما سبق فالصواب في تقرير كلام الشارح ان
يقال معنى قوله يتحقق كل فرد منه الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية بالزمان و
هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحضور ليس ملزوما للبعدية والتأخر اصلا ولا يلزم البعدية في علم النفس بذاتها وح
يندفع الاشكال بلا كلفة لان معنى قوله والعلم الحضوري آه ان العلم الذي يكون بنفس حضور المعلوم عند العالم ليس

قوله في الحاشية علم واحد غير مركب جزما على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فكلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب حينئذ هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وما توجيه ان العلم من مقولة الكيف فالانقسام اللازم للتركيب بنافيه مع ما فيه ينافيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين وان كان في تحققه لا يوجب تركيب الآخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا يحصل له عندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تمسك بذلك القائل في مواضع عديدة والاتحاد لا بشرط شيء وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الآخر

انما العلم الحضوري العلم المتعلق بالمفهومات من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية كذا افاد بعض المحققين قدس سره **قال** الشارح في الحاشية العلم الا ان يقال آه **ولا يخفى** ان المفهومات من حيث هي هي انما تسمى قضية لكونها حاصلة في الذهن فالحصول في الذهن علة لكون هذه المفهومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا **قوله** هذا على تقدير آه **قال** في الحاشية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح مركبا انتهى **اقول** ان اراد بالمعلوم في قوله لفقدان الاتحاد آه نفس الشبح من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية فلا يجوز قوله فيجوز ان يكون آه عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا فان شبح الشيء من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فكما لا يصح القول ببساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن كذلك لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون الخ فيرد عليه اولا ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح والمثال ايضا **وثانيا** انه على تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم بمعنى ذي الصورة ايضا لا يصح القول بكون العلم بسيطا مع كون المعلوم مركبا اما على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فظاهر لا سترة فيه واما على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها فلان الشبح وان كان مغايرا لذي الشبح بحسب الحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحاكي اياه ولا يمكن ان يكون البسيط محاكيا للمركب اذ لا بد في العلم بالمركب من حصول اشباح اجزائه فمجموع اشباح الاجزاء علم له اللهم الا اذا علم المركب بوجه اجمالي وح كما يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها كذلك يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها ايضا كما لا يخفى على المتامل **قوله** مع ما فيه آه اشارة الى ان الانقسام المنفي في الكيف هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالنصف والثلث والربع وغيرها

على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا مما فرض كانت الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي ح اصغر من الاول كما يشهد به التخييل الصحيح فيحصل صورة المرئي
في هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما خط واحد فتنتفي الزاوية وتبطل الرؤية والى حاصل ان صورة المرئي
تنطبع في جزء الجليدية ويحيط بزاوية مخروط متوهم رأسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكلما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولاريب ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي
انما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو مذهب
الرياضيين وسيجيء تفصيله ان شاء الله فينبغي ان يرى كما هو سواء كانت الزاوية ضيقة او لا اعترض عليه بوجوه منها انه لم
لا يجوز ان يكون سبب تفاوت المرئي بحسب ابعاده امرا آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان القائلين
بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ومنها انه يجوز عندكم انطباع
شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثاني ان الابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكاتها المدركاتها بخروج شيء منها واتصالها بالمحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر ايضا بخروج شيء
عنه الى المبصر بل بان تاتيها صورة المبصر واعترض عليه بانه تمثيل بلا جامع الثالث ان الانسان اذا انظر الى قرص الشمس
مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة مثلا ثم غمض عينه
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واورد عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشاهدة والتخييل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التخييل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حالة التخييل ويرد عليه ورودا ظاهرا ان المشاهدة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب ولا كذلك في صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التخييل وانما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤية ما
غلب العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في الحس المشترك اذا عرفت هذا فاعلم انه استدل
على ابطال هذا المذهب بوجوه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فيلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا لما لم

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعة الانسانية مما يجب فيها التكثير لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد
لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو فاذن احدى العوارض التي تعرض الانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التكثير
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهو انها اذا كانت في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والاين
والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف
والاين والوضع لكان كل انسان يجب ان يشترك فيه فاذن الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد لحقها هذه اللواحق فالحس ياخذ الصورة من المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة
عن المادة تبرئة اشد وذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة
ان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصما العلاقة بينها وبين المادة قصما تاما
الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية والحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة
لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال ان يتخيل
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك
لان الشكل والوضع واللون وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق
والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك
بل يوجد فتبين ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك وينال امثال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية وياخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق
المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة ما وبالقياس اليها ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية او
صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصور بان تاخذها اخذا مجردا

قوله فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب المجيب قوله في الحاشية في هذا الطريق
دقائق منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائد وجوديا محضا والثابت به
اعم منه ومن الانتفاء بالثابت بخلاف هذا الطريق ومنها انه في هذا الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق

وفيه انه قد صرح المحقق رح بان مورد السلب هو النسبة الثبوتية فالنسبة مطلقا عنده ليست غير صالحة لتعلق السلب ثم قال
المحقق في الجديدة بما محصله انه لو جاز اضافة السلب الى السلب من غير ملاحظة التحقق فيه يختل كثير من قواعدهم كحصرهم النقيضة
عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسيرهم التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب واشتراط الايجاب في صغرى
الشكل الاول الخ اذ لا ريب ان قولنا لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان ليس بجسم وعدم انعكاس السالبة الجزئية
فيما سوى الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شيء من الحيوان بانسان سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا
كما ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي وتنعكس بالضرورة وان لم يكن من الخاصتين الى ليس لا شيء من الانسان بحيوان كيف هو مساوق
للايجاب الجزئي وهو ينعكس كنفسه الى غير ذلك من المفاسد واجيب عنه بانه لما كان السلب المضاف الى السلب مراتبه الشفعية مساوقة
للموجبة المحصلة ومراتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبروا السالبة السالبة ولا السالبة السالبة السالبة وهكذا الى غير النهاية
وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب الغير المتناهية فانها ليست لها احكام متغايرة لاحكامهما
وليس لها مصداق مغاير لمصداقها ولذا حصروا النقيضة عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وفسروا التناقض
بالاختلاف بالايجاب والسلب واجروا جميع الاحكام عليهما ولا ضير فيه اذ المراد بالايجاب والسلب اعم من ان يكون
صريحا او مالا والى هذا يؤول ما قيل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمهما تحققا كما ان المهملة في قوة الجزئية
ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليها ولا ينتقض بذلك شيء من القواعد
قوله والجواب الخ اقول لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح الهياكل كون الادراك الزائد حضوريا فلا الجواب المذكور يتمشى
قوله والثابت به الخ وذلك لان دليل صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على ان المضاف اليه الانتفاء لا يكون سلبا محضا
بل لا بد ان يكون له نحو من الثبوت سواء كان وجوديا محضا او سلبيا ثابتا والمدعى هو كون الادراك وجوديا محضا حتى يثبت كونه حصوليا بخلاف طريقة
المحقق الدواني فانه على تقدير تماميته ما حاول ان يثبت به كون الادراك وجوديا محضا فلا يلزم عدم تناهي الادراكات او صفات غير متناهية
قوله يلزم امر الخ يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات
غير متناهية او صفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطارحات اذ على تقدير نقيض المدعى غاية ما يلزم كون الامر العدمي انتفاء
ما ليس بشيء وهذا امر استحالته غير بين قال الشارح في الحاشية وانت تعلم آه لا ريب ان هذا الكلام حق قال بعض المحققين
قدس سره ولعله لهذا قال المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب ومقصوده ان هذه المقدمة ظاهرة البطلان
من دون ان يحتاج الى دليل واعلم ان هذا القدر كاف في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء الادراك آه

فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية
غير معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي الحمل الموجب للنوعية ولانه لما

اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا التغاير بالذات ولا للاتحاد
النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير خفي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد اسقاط آه فعجيب جدا
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد اسقاط الخصوصيات المأخوذة في ذواتها
الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتحققة هي فيهما بل يلزم ان لا يبقى التخالف النوعي بين كل مندرجين تحت
جنس عال كما لا يخفى وغاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص
فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء
قوله فتفريع التغاير الاعتباري الخ هذا الكلام من استاذ المحشي مناد على عدم رجوعه الى شرح السلم للاستاذه
وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشي في شرحه للسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان المأخوذ فردا للطبيعة
واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة
فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصة في اللحاظ
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت مضافة الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا
كانت الطبيعة حصة فالاضافة انما هي في اللحاظ والحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
الحصة لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرد
اذا اخذت مع قيد ما آه وايضا قال كانت حصة ولم يقل كان المأخوذ حصة كما قال في تفسير الفرد
كان المأخوذ فردا وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على ان التقييد المأخوذ في الحصة
ليس امرا معتبرا فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المعتبر في الحصة هو التقييد بما هو تقييد لا بان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما كما سيجيء نقله
من المحشي بل كلام استاذ استاذ المحشي مأخوذ من كلام صاحب الافق المبين فحمل كلامه على خلاف مأخذه
وخلاف المتبادر من عبارته بعيد عن الفطرة فقد استبان ان تفريع التغاير الاعتباري في كلام شارح السلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشي تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم
قوله على ان الجزئية الذهنية الخ حاصله انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة الحصة فلا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا
لها او جزءا خارجيا لا سبيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا ذهنيا فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا
لا بد من حمل الكل على الاجزاء اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل وفي انفسها ذهنا وخارجا مع ان الامر ليس كك

فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
مبدءها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة فتدبر

قوله فالواجب تعالى آه اعلم انهم اختلفوا في كون صفات الواجب جل شانه عين ذاته الحقة او غير ذاته او لا هي ولا غيره
فذهب الحكماء الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشاعرة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوه منها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحقة لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة فتلك العلة لا تخلو اما
ان تكون ذات الواجب سبحانه او غيره لا سبيل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب سبحانه في كونه عالما وقادرا مثلا
الى غيره فيلزم استكماله بالغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا واورد عليه بانا لا نسلم امتناع كون
الشيء قابلا وفاعلا وتفصيله ان القبول قد يطلق ويراد به الانفعال التجددي وقد يطلق ويراد به مطلق الاتصاف فان كان
مراد المستدل انه يلزم على تقدير كون الواجب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بالمعنى الاول فلزومه ممنوع وان اراد انه يلزم كونه فاعلا
وقابلا بالمعنى الثاني فلا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا اذ لم يقم دليل بعد على وجوب اختلاف حيثيتي الفعل والقبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب سبحانه صفات كمالية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه ان يكون هو مستكملا بالغير واورد عليه
بانه ان اريد باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد به غيره فلا بد من تصويره
حتى ينظر فيه وتحقيق المقام ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته الحقة لا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة وهما متحدان اذ كون الصفة
عين الموصوف باطل بداهة بل بمعنى ان مصداق الصفات الكمالية نفس ذاته الحقة بلا زيادة امر عليها وانضياف حيثية اليها والا يلزم
كون الصفات الكمالية مسلوبة عن مرتبة نفس ذاته الحقة فذاته سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة وذواتنا غير كافية
في انكشاف الاشياء مثلا بل نحتاج في انكشافها الى صفة تقوم بنا بخلاف ذاته تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل ذاته جل شانه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الاقدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امرا واحدا
وهو ضروري البطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما
ومغايرتهما لها وليس الكلام في المفهوم ثم اما الاشاعرة فان ارادوا ان صفاته ليست عين الذات الحقة بحسب المفهوم وليست غيرها
بحسب المصداق فهو حق ولا اشكال عليهم اصلا وان ارادوا امرا آخر فمع ورود الاشكالات عليهم ليس لكلامهم معنى محصل
قوله بعين ما ذكره آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

ولا يمكن ايضا ان تكون الخزانة نفسا اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يرتسم فيه صور المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس هو العقل الفعال ثم لما ثبت
ارتسام صور الصوادق والكواذب الكلية في المجردات العالية والعقول القادسة اذ الذهول والنسيان كما يطرآن على الصوادق
يطرآن على الكواذب فالقول بارتسام صورهما فيهما مع ان علمها اياهما سفسطة ظاهرة البطلان فالعقول العالية عالمة
بما ارتسم فيها من جميع الصوادق والكواذب او تسوية العلمين محال فشانها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب
الحفظ فقط على سبيل التخييل وذلك لبرأتها عن النقص والشرور التي هي من توابع المادة وغواشيها هكذا حقق المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد واعترض عليه معاصره بانه لا اخفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو حصلت وارتسمت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق فيجب على
تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواذب ان يكون مصدقا بها واجاب عنه المحقق الدواني بانه لا معنى للخزانة الا خزانة
المعلومات مع ذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما لها والحافظة
خزانة لمدركات الوهم وليست بمدركة لها فقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به
انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقا مدركة فممنوع بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظة وان اراد ان
هذه الخزانة بخصوصها اي العقل الفعال كذلك فهو في العلم التصديقي خاصة وليت شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما
خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لمدركاتهما والحاصل انه لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات
اذ انتقال شخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه مستحيل كما بين في محله
فمعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والقول بكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا مما دل عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له فكيف
يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم ايضا بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت ومن ههنا ظهر ان ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب معترضا على المحقق
الدواني بما محصله ان الحاصل في المدركة هي الكواذب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرتسمة في العقل الفعال بما هي
متصورة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق
الكواذب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكواذب في العقل الفعال سخيف جدا لما عرفت انه لا يجب المطابقة بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له في الحيثيات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم وان كان نحو تعلق العلم مختلفا

كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفا آت تحقيقا لعدم لزوم تحقق الزائل حينئذ قبل تعلق الزوال به و يخصيص الدليل
يجب عليه تمام التقريب لانه حينئذ يبقى احتمال كون الادراك زوال الانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق قوله فالادراك
الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك آخر
فالادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين
وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا لزم ارتفاع النقيضين
فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين ثم يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق
عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم كل ثالث للاول فبطل كلية الرابع في لزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم

منه ادام الله ظله وايضا افاد بعض المحققين قدس سره ان كون الادراك عدما سابقا يجب ان لا يمر على النفس زمان تكون
فاقدة للادراك وثبوت العقل الهيولاني يشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراكات الغير المتناهية ايضا مبنية على ثبوت العقل الهيولاني
او على حدوث النفس واما ثانيا فلانه يستلزم اجتماع النقيضين اذا فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل
الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فيتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة
على تلك الادراكات وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعدام السابقة
للادراكات الثابتة للنفس بعد تهيؤ النفس واستعدادها التام للانكشاف فالعلم حقيقة هو العدم السابق للادراك المتخصص بالنفس
المخصوص بالتخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالا للادراك يجوز عند العقل هذا الاحتمال ايضا فلو اختص العدم بالعدم الطاري
يبطل حصر الاحتمالات في الدليل فلا بد من تعميم العدم بالطاري والسابق بالصفة المذكورة ح لا يلزم الادراكات الغير المتناهية على
سبيل التعاقب فلا يخفى ما فيه اذ النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذي فرض كونه علما منشأ للانكشاف لا يعني الكونها مستعدة للانكشاف
قوله كما في عدم عدم آه قيل العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم المضاف اليه المراد بالعدم
القديم العدم السابق فيما العدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء
للعدم السابق لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق والحق انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا
اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا لزم ارتفاع النقيضين لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق كما لا يخفى
قوله وانتفاء انتفاء الشيء الخ ان اريد بالتحقق في قوله انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فالاستلزام ممنوع
فيما اذا كان الشيء الذي اضيف اليه الانتفاء الانتفاء عدما ضرورة ان انتفاء عدم يستلزم عدما لا وجودا وما نحن فيه كذلك فرضا
وان اريد به بقاء ذلك الشيء الذي اضيف اليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان وجودا او عدما لم يلزم من تحققه وجوده
فلم يترتب عليه قوله فيتحقق الادراك المنتفي الا ان يقال ان الادراكات لما كانت عدمية فيها عدم بعضها آخر منها ونفي الى
ادراك وجودي لا محالة فيكون هذا الادراك الوجودي بعد ما حصل للنفس ادراك هو انتفاء انتفاء ذلك الادراك بعينه

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بتعيين المبدأ في السلسلتين الكبرى والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائها المقدارية بفرضها مع انها وهمية غير موجودة بالفعل فاللازم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي بالمقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله فان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهذه الا التي بها تتقوم وتحصل حقيقتها الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا آه اقول ان انتساب هذا القول اليهم افتراء بلا امتراء اذ لم يقل به احد ولا مجال لهم التفوه به اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرض قطعا

قوله كالنصف الخ اقول انت تعلم ان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل انما الموجود ممتد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع هذه الاجزاء بفرض شيء دون شيء كما سيصرح به الشارح في الحاشية الآتية فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع ولو حصل بها تقدر الجسم لصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيبطل الاتصال ويلزم المفاسد النظامية كما لا يخفى

قوله فان الاولى الخ تفصيل المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزي والانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون الاجزاء الممكنة فيه حاصلة بالقوة او بالفعل وعلى التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة مذاهب الاول ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وهذا مذهب الحكماء فالجسم المفرد عندهم متصل كما هو عند الحس ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الاقسام يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان ينقسم الى اجزاء لا تنتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تتجزى وهذا مذهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الثالث ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة الرابع ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فالجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنوع من انواع القسمة وهذا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الاوائل من اليونانيين ثم ههنا كلام طويل [illegible]

والمحقق الطوسي مع اشتراطه على نفسه ان لا يخالف الشيخ في شرح الاشارات اعترض عليه بوجوه الاول
ان اثبات الصور في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا واجيب بانا لا نسلم استحالة كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا مطلقا انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف بصفة
فليس بمحال الثاني انه قول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه الصدر الشيرازي
بان صدور تلك الصور مترتب عليه كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه
من الخبط اذ حاصل الاعتراض التزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا الزام صدور الكثير عن الواحد
الثالث انه قول بكون الاول الواجب سبحانه موصوفا بصفات غير متناهية غير اضافية ولا سلبية واجاب عنه
الصدر الشيرازي بان الممتنع انما هو قيام صفات كمالية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية ولا يخفى سخافته
لان العلم صفة كمالية بلا ريب وقد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته تعالى لان معلوله الاول ح
صورة العقل الاول المتقرر في ذاته تعالى واجيب بان كون المعلول الاول مباينا غير منفصل لازم لكنه ليس مستحيلا وكونه محالا
غير لازم فتامل فيه الخامس انه قول بانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه قال وكلامه يخالف
الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور العقلية بذواتها والمشائين
القائلين باتحاد العاقل والمعقول وهؤلاء انما ارتكبوا هذه المحالات حذرا عن التزام هذه المعاني وقد يورد على هذا المذهب
انه يستلزم استكماله تعالى بالغير بزيادة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية اذ حصولها في المجردات لا سيما
في الواجب تعالى محال عندهم وان الصور المرتسمة في ذاته تعالى غير متناهية حسب لا تناهي المعلومات معلولة له تعالى صادرة عنه
جل شانه فاما ان يكون صدورها بان يصدر البعض بواسطة البعض فتكون مترتبة ووجود الامور الغير المتناهية المترتبة باطل
بالبراهين الناهضة في الحكمة واما ان يكون صدور تلك الصور دفعة واحدة فهو خلاف ما تقرر في مداركهم من امتناع صدور الكثير
عن الواحد ولابطال هذا المذهب وجوه اخر ايضا تركناها لضيق الوقت وليعلم ان المحقق الطوسي بعد ما رد مذهب الشيخ بالوجوه
التي مرت قال ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
لبينت وجه التقصي عن هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع
الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك

نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان حسنا كما لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يتراءى
ورووده الخ توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن الامر او لا محيص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فينا فالاعداد
على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي
ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوصا نقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم مخصوصا فانتاج الدليل الذي صدره على سياق
الاستثنائي المطلوب في حيز المنع والدفع مستغنى عن الشرح قوله يعني انها ضمير للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية

ان امكان تحقق الزوالات الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزائلات بدلا لا اجتماعا اذ قوة الشيء نفسه
قوة ما يتوقف عليه فلا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان امكان تحقق كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية في كل آن لا يتصور الا اذا
تحقق الزائلات قبله بالفعل فتامل والثاني قوله بل في امكان امر واحد الخ ويرد عليه اولا ان هذا انما يتم لو كفى الزائل الواحد
للعلوم المتعددة وقد تبين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك فامكان امر واحد في
كل زمان بين آنين لا يكفي لانه لا يصح ان يكون زائلا ابد الآبدين ايضا فضلا عن الزوالات الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
ادراك زوال صفة اخرى عن النفس فيلزم ان تتحقق فينا صفات غير متناهية ولا يمكن ان يكون محل ادراك زوال الصفة ذاته فافهم
قوله نعم لو تصدى الخ يعني لو تصدى المجيب بذلك الجواب لدفع المنع الاول لكان حسنا وجهه ان المنع الاول كان
منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع التعلق عن البدن
وان كان مسلما لكن لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان تتحقق الامور الغير المتناهية
فيها بالفعل قبل ذلك الآن وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا مزيف بما زيفه المحشي عن المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه آه محصله ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناه لكن سواء كان الادراك عبارة عن زوال
امر او عن حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محيد عن لزوم الصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزوال فظاهر
ان الاستحالة لم يلزم من كون الادراك زوالا حتى يحكم ببطلان التالي اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم الذي
هو نقيض المدعى اعني كون الادراك زوالا ويحكم ببطلان نقيضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما يبطل نقيض المدعى
اعني كون الادراك زوالا يبطل المدعى ايضا اعني كون الادراك حصولا فالاستحالة انما لزم من كون الاعداد غير متناهية بالفعل لا من
كون الادراك زوالا والتوجيه المنطبق على عبارة الشارح ان يقال ان كون ما في قوتنا من الادراكات غير متناه بمعنى لا يقف عند
حد كما وقع من الشيخ غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناه بالفعل ايضا
قوله الضمير للامور الخ بل الضمير لجميع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي ولا يلزم من تحقق العام الا في ضمن الافراد عدم
ارادته الا في ضمنها اذ لا فرق بين ارادة مفهوم العام وبين تحققه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العام ويراد من حيث هو مع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شيء من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الضدين كما قد توهم

كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انها ايضا باعتبار العنوان لا اعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آه فيه ما قيل ان اختلاف موضوع المهملة القدمائية والطبعية ليس بحسب العنوان فقط بل بحسب المصداق ايضا وان كان التغاير في المصداق بحسب الاعتبار حيث صرحوا ان موضوع المهملة المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معه شئ آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبعية المطلق من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييد الاطلاق في العنوان لا في المعنون والاول يعم المطلق مطلقا والاول اعم من الثاني وتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه والثاني يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك من الاحكام المختلفة بالاول ودون الثاني فلو كان التغاير بينهما بمحض العنوان لم تكن مناطا لتلك الاحكام المختلفة

قوله لكن يشكل آه انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين الحصة والشخص بحسب العنوان فقط اصلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الحصص اعتبارية مطلقا ضرورة ان حصص الكليات الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصص الكليات الانتزاعية فلا ريب في كونها انتزاعية اعتبارية سواء قيل بدخول التقييد في عنوان الحصة فقط او في معنونها ايضا فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان معنون الحصة والشخص واحدا وانما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في حصص الكليات التي هي انتزاعية والتحقيق ما افاد بعض المحققين قدس سره ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط بان يكون التخصيص بالتقييد باعتبار العقل وتعمله وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فهو عبارة عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعمله وح لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب وقد سبق نقل قوله من المحشي

قوله اللهم الا ان يقال آه وجه الضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في معنون الحصة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية اصلا اذ اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنون وبالجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية على هذا التقدير ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري بدخول التقييد فيها وهذا لا يوجب كون حقائق افرادها اعتبارية فافهم

قوله في الحاشية وانما هو على التقدير تقدمها الخ لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول
او انتزاع الامور الغير المتناهية لا تنحصر الا في الازمنة الغير المتناهية قوله بعدم تناهيها اقول ههنا فعدم تناهيها بالمعنى الثاني
ايضا ممكن لعدم اجتماعها لمكان التعاقب بالامور الانتزاعية في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من المعدوم في قوله فلان كان من الامور العينية
الموجودة بالفعل وصح لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة
كالمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية قوله والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له
او عدم تناهيه بالمعنى الثاني والا فلا يخفى و … تمثيل النفس اللاتناهي تمثيل الجاهلي قوله لان العدد من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشر اتها

قوله لم لا يجوز آه فيه ان هذا مع كونه مصادما للبداهة مخالف لما صرح القائلون بتقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني
وكون النفس خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل الهيولاني
على تقدير تقدم النفس ايضا فلا يمكن كون ادراك النفس للاعداد غير متناه الا بمعنى لا تقف عند حد اذ لا يمكن ان تحضر النفس امورا
غير متناهية في آن ما مدة وزمان متناه فالعلوم التي تحصل للنفس لا يمكن ان تحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانب الماضي
محدود بآن الحدوث وآن العقل الهيولاني فلا يحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين
قوله كالمواخاة البينة الخ جواب عما يرد انه لا يثبت بما ذكره الشارح كون الاعداد امورا انتزاعية لبقاء احتمال ثالث هو ان يكون الاعداد
من الامور العينية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور الانتزاعية غير موجودة الا بعد الانتزاع فوجودها تابع لانتزاع المنتزع وعدمه باعتبار
المعتبر فحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة في وعاء الدهر على سبيل الاجتماع انما التعاقب
والتجدد فيها باعتبار الوجود الزماني التدريجي فالصواب ما قيل ان المقصود ههنا بيان الواقع لا الاشارة بابطال شق الا الاستثناء في الامور
العينية المجتمعة الى بطلان الشق الثاني في اثبات الاصل الا انه نص فيما بينه لقوله والحق على بطلان عينية الاعداد سواء كانت متناهية او غير متناهية مجتمعة او
متعاقبة لتعيين انتزاعها قال الشارح في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق الخ اعلم ان الناظرين لكلامه قد وجهوا بوجوه اخر
بوجوه غير وجيهة ليس شيء منها قابلا للتعويل بل كل ما ذكروا في حل هذه الحاشية خال عن المحصول والتحصيل ونحن قد نذكر اولا ما استفدنا
من الاستاذ العلام في حل هذا المقام ثم ننبه على ما عرض للمحشي من الخبط والطغيان في توجيه المرام فنقول الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي
الذي يكون بعضها المنفصة محمولا على نفسه بالاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون اي فرد يفرض منه متصفا بمفهومه حتى
يتحقق ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته فيكون محمولا بالمواطاة ومرة على انه صفته فيكون محمولا بالاشتقاق كالوجود والامكان
ونظائرهما كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل العرضي بالمواطاة
كما انه محمول عليه بالحمل الاولي كالكلي والمفهوم وما شاكلها ايضا من الكليات المتكررة الانواع اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه
ان العدد كلي متكرر النوع بالمعنى الثاني وكل كلي متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبرى فسيجيء بيانه ان شاء الله

قوله والفرق بينها وبين الشخص الخ يعني ان معنون الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سره انهم قد صرحوا بان القضية الموجهة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغى اليه

قوله لكنهما مختلفان الخ اقول الخ الكلام عجيب جدا اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص في نفس الامر من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض سواء قيل ان التشخص منضم الى الماهية او منتزع عنها او جزء من الشخص او يقال الكلي يتخصص في الواقع بنفس ذاته بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحصة عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل فقط فالفرق بين الحصة والشخص بحسب المصداق والمعنون لا بحسب العنوان فقط واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض يلزم ان يكون الشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ الطبيعة الملحوظة بهذا العنوان ليست موجودة الا في ظرف اللحاظ وليست بموجودة في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه بعد القول بان مصداق الشخص ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد لا معنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في انحاء الوجود وما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ولا احتمال ح لكون الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا دخل ح للعوارض في الشخصية اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا واما رابعا فلانه قد صرح المحشي فيما سبق بكون الحصة قسيما للشخص ومع هذا التصريح كيف يسوغ القول بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التغاير بحسب العنوان لا يوجب كونها قسيما مباينا له كما لا يخفى واما خامسا فلانه ان اراد ان معنون الحصة مطلقا سواء كان حصة الكلي الانتزاعي الاعتباري او حصة الكلي الموجود في الخارج ومعنون الشخص واحد فلا يخفى بطلانه اذ حصص المعاني الانتزاعية والشخص ليس معنونهما واحدا قطعا وان اراد ان معنون حصص الكليات الموجودة والشخص واحد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته غير نافع ههنا كما لا يخفى

وايضا المقدمة الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله سبحانه والعقول
المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان يمكن لها ان يكون شيء من معلوماتها موجهة بالفعل بل الجميع لاجل ان علمها
مالها او قد اعترف بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك بالعطف التدريجية قوله العقل آية الكشف

يلزم اما القول بتوارد علتين على معلول شخصي او تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب بان سماع اللفظ المفهم للمعنى والالتفات
واستقلاله في العلية مشروط بعدم وجود علة اخرى لحصول المعنى في الذهن والتفاته مكابرة محضة ومنها انا نعلم بديهة ان يدا زيد وسائر الانسان
انسان ان المدرك بهذا الادراك هو المدرك بذلك ونحوه من التاويلات التي لا تخطر ببال ما تملك الامور حصلا

قوله وايضا المقدمة الواحدة الخ هذا ابطال لقول من جعل صحة قال لا يصح التفات النفس في آن واحد الى حكمين وان جاز الالتفات
في آن واحد الى الطرفين مع حصوله انه لا بد في حال الاكتساب من ملاحظة المقدمتين تفصيلا والا يلزم استخراج النتيجة مع الذهول
عن احد المقدمتين ومع علم المقدمتين معا يستلزم توجه النفس الى حين العلم بالنتيجة واعلم ان بعضهم قالوا ان الذهن لا يتوجه ابتداء الى النسبتين
الملحوظتين تفصيلا لو توجه الى نسبة قضية في آن ثم توجه الى قضية ونسبة اخرى في آن آخر مع بقاء تلك الملاحظة الاولى فهو جائز
واعترض عليه بان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى المبادي فعنه فقد صدق ملاحظة المبادي ابتداء في آن واحد فان قلت
فقد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب ان حصول المبادي في الحدس انما هو اجمالا لا تفصيلا فلا التفات هناك الا الى شيء واحد مجمل قلت ان القضيتين ان
حصلتا مع اشتمالها على النسبة التامة الحاكية فلا اجمال لان الحكاية بنسبة لا تعقل الا وتعلق العلم بهما تفصيلا وان حصلتا من دون اشتمالها على
النسبة الحاكية فالمقدمتان منخرطتان في سلك المفردات لا تصلحان لتعلق التصديق بها فلزم ان لا يفيد الحدس التصديق كيف وان المتحقق

قوله ومن الحجة القاطعة الخ فيه ان قياس الواجب سبحانه والعقول المفارقة على النفوس الناطقة المتعلقة بالبدن
قياس مع الفارق وكذا قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقها بها قياس مع الفارق اذ توجه النفس الى اشياء غير متناهية
او الى اشياء انما يمتنع ما دام لها تعلق بالبدن كما يدل عليه كلام الشيخ في التعليقات حيث قال ليس في وسع انفسنا وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة

قوله وتبعه الفاضل الخوانساري قال الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة لو لم يمكن توجه النفس والتفاتها
الى شيئين في آن واحد لما امكن الحكم بين امرين اذ لا بد في الحكم من الالتفاتين الى المحكوم عليه والمحكوم به
على حدة بداهة والالتفات السابق غير كاف والا لجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها وجود الصورة من دون الالتفات
مما لا يجدي اصلا ثم قال هذا الحكم اما من الاغلاط المشهورة او له تاويل قال الشارح وقد يمنع تارة الخ هذا المنع عجيب
اذ القول بعدم ترقي النفس في النشأة الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلماء الاسلام بل كلهم متفقون
على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقتها الابدان اذ اهل السعادة والصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة
لذات النعيم اما لذة عقلية فقط او لذة حسية ايضا وارباب الشقاوة يتألمون بآلام الجحيم اما الحسية او العقلية
وهذا المعتقد مما لم ينكره احد من المسلمين من المشائين والاشراقيين فتنح كون علوم النفوس غير واقفة عند حد غير صحيح

ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بخوص الاعتبار انتهى
قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ثانيا فسلان قوله وان التقييد بما صار خارجا الآن الخ عجيب جدا لانه اذا اخذ التقييد من حيث انه امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امرا معتبرا مع الطبيعة قول بالتنافي
واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الحصة فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقييد قيدا خارجا كالقيد الا صل
اذ الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقييد بهذا القيد
اي بالتقييد داخل في هذه الحصة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقييد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال بناء على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة لانها
عبارة عما يكون التقييد داخلا فيها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقييد قيدا كان خارجا ايضا كالقيد الاصل
فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكر واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول امكان
كون الحصة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه لحمل كلام صاحب الافق المبين على ما حمل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلي الخ قيل قولهم هذا لا يصح مطلقا لان التقييد قد يكون جزئيا وقد يكون كليا فلعل قولهم يكون الكلي
نوعا بالنسبة الى الحصص مخصوص بما عدا الاخير لان الغالب هو القسم الاول لا لاكثرية الاضافة الى الاشخاص وانت تعلم ما فيه اذ على
تقدير كون التقييد كليا يكون الحصة صنفا من الكلي ومع ذلك يصح نوعية الكلي بالنسبة الى الحصص مطلقا وفي هذا الكلام شئ آخر ايضا لا يخفى على المتامل
قوله اي على راي المحشي آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزءا من حقيقتها بل جزء من مفهومها وقد اخذه من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاى قضيه از دو بيش نبود وهذا القول مع كونه مخالفا لما صرح الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال في الشفاء اما الذي
بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية الحملية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس
اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع ذلك النسبة التي بين المعنيين
بايجاب او سلب وفي النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما يقتضي
العقل الصريح ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب وبالجملة القضية في
اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة بينهما
او لم يؤخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر النسبة التامة الخبرية
اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة بالصدق والكذب

فان الشيخ الاكبر قد سجل على ثبوت الترقي بعد الموت كما تقرر من الظاهر ان المثوبات غير داخلة وهي ليست الا ادراكات
قوله في النشاة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجود الامور الخ قد تصدى بعضهم لدفعه بانه
اراد بقوله الجسد اي ينبغي قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد ولما كان الادراك عبارة
عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان نحصل
كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولم يرد انه كما في آن ما احد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك
تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله ممكن وحينئذ لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل يكفي امكان امر
واحد في كل زمان من آنين كفاية لانه يصلح ان يكون مبدأ لانتزاعات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية في آن بعد ذلك الزمان

قال الشارح لما تقرر آه هذا الاستناد ليس في محله اذ غرض بعض ائمة الكشف والشهود ان النفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترقي فيعم
في العلوم المتعلقة بباب السعادة والفوز والنجاح بل انما يثاب ويعاقب بما اكتسب في النشاة الاولى وليس غرضه ان علوم النفس لا تتزايد بعد قطع التعلق عن البدن
قوله فان الشيخ الاكبر آه قال الشيخ الاكبر في الفصوص فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
بخلاف معتقده في الحكم وهو قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثر ما في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد
في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له
من الله ما لم يكن يحتسب انتهى يعني اذا انكشف الغطاء عن البصائر والابصار انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده واما حكم الله فقد
ينكشف بخلاف معتقده كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد ان العاصي اذا مات على غير توبة يكون معاقبا فاذا رأى من مات
كذلك رحمه الحق وعفا عنه للعناية السابقة في حقه ازلا بانه لا يعاقب فقد انكشف له خلاف ما اعتقد في حكم الله وكذا من اعتقد
انه من الناجين عاقبه الحق وجعله من الهالكين لما قضى عليه ازلا فقد انكشف له خلاف معتقده واستشهد بالآية وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون كذا في القيصري فان قلت قوله عليه السلام والصلوة اذا مات ابن آدم انقطع عمله يدل
على عدم الترقي قلت هذا لا يدل على عدم الترقي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل ليس مستندا اليه وان سلم
فلا يدل الا ان الاشياء التي تتوقف حصولها بالاعمال لا تحصل له الا بالعمل وما لا يتوقف عليها مما سبقت له العناية الازلية
على حصوله بلا عمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء ايضا من مراتب الترقي كذا افاد بعض الكملاء
قوله قد تصدى الخ اقول لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض
اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخر
غير الادراك اما على تقدير كون الادراك والادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس كما ان الحيا
سابقا وتلك الادراكات ليست انتفاءات محضة بل تعقلات ثابتة لما عرفت ان السلب المحض لا يلزم السلب الثابت عند وجود الموضوع
قوله فلم يرد الخ هذا الكلام مشتمل على ايرادين الاول قوله ولم يرد الى قوله وح لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل تحصيله

واما الاشكال بانه حينئذ لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية صورات ذهنية كما هو
مأثر في المنتهى فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال الخ اقول اعترض عليه بانه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان
الحصة منافيا لكون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا لان الحصة لما كانت اعتبارية لدخول
التقييد في عنوانها ومفهومها فلا تكون موجودة الا في الذهن بخلاف الشخص فانه موجود في الخارج لعدم دخول الامر الاعتباري
في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان الحصة اعتباريا وعنوان الشخص امرا حقيقيا منافيا لكون الحصة امرا اعتباريا
فكما انه غير مجد في دفع هذا الاشكال غير مجد في دفع الاشكال الاول ايضا لا يقال انما صح اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية
باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح لو كانت حقيقتها
امرا اعتباريا وليس فليس لانا نقول كما انه يصح اطلاق الاعتبارية على الحصة بمعنى ان عنوانها اعتباري كذلك يصح القول
بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذهن كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
فقط باعتبار حقيقتها ومعنونها كذلك لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضا باعتبار حقيقتها ومعنونها والحق انه على
تقدير القول بان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة
في الذهن كذلك الا اذا قيل بان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قد مرت الاشارة اليه

قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تحقق
في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الذهن
فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى واقول لا يخفى ما فيه من الخبط اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان التشخص عبارة
عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض اصلا لانه
ليس عبارة عن الماهية المقترنة بالعوارض واما ثانيا فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست بموجودة الا
في الذهن فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار اصلا نعم الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن
لا دخل للعوارض في وجودها اصلا بل الطبيعة بنفس ذاتها بلا عروض عارض وزيادة شيء تصير موجودة في ظرف التقرر
واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة الخ ان المعتبر في حقيقة الحصة ومعنونها هو الاقتران
بالنسبة فيسلم انها حينئذ لا تكون موجودة الا في الذهن لكنه غير مجد ههنا اذ الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقييد
في عنوان الحصة ومفهومها فقط واما اذا قيل ان النسبة اي التقييد داخل في حقيقة الحصة ومعنونها فلا يرد الاشكال اصلا
وان كان المراد بها ان المعتبر في عنوان الحصة ومفهومها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذهن لا يستلزم
كون الحصة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخلة في حقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه

قوله فيها الا يحتمل ان الخ اذ على تقدير تركبه من الاحد الذي تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح على ان الاعتبارات
في تعيين ... فاسد قوله فيما نحن بسبيله الخ الوحدة ليست بمقولة واما يصدق عليه المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء

قوله اذ على تقدير تركبه الخ فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان بالذي
ذكره الشارح جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من الاثنين والواحد او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب من الجميع يلزم الاستغناء
عن الذاتي قال الشارح في الحاشية ويمكن ان يقال الخ اعلم ان بعضهم زعموا ان الاثنين ليس بعدد واستدلوا عليه بوجوه ثلثة الاول انه لو
كان عددا لكان اول الاعداد فلا يكون زوجا قياسا على الفرد الاول والثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل لان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ
جمع اقله ان يكون ثلثة والثالث انه لو كان عددا فلا يخلو اما ان يكون مركبا فكان الواجب ان يعد غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا
فيجب ان لا يكون له نصف واجاب الشيخ في الهيات الشفاء عن جميع الاستدلالات اما عن الاول فبانا نعني بالعدد ما يكون متقوما من الآحاد او لا
كل عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فانما لم يكن عددا لانه ليس كما من الوحدات لا لانه فرد قال واما اصحاب الحقيقة في تحقيق ماهيات
الاشياء فلا يلتفتون الى امثال هذه المقايسات لاعتبارات الخارجة عن الحقائق بوجه من الوجوه وليس كون الواحد غير عدد لاجل انها فرد او زوج
بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات لا لكون الثلثة عددا الا لما ذكر لا لكونها فردا او زوجا فالفردية والزوجية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا
واما عن الثاني فبان قولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين الخ اذ لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من
لفظ الجمع ان اقله ثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكيم لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد غير عدد حيث لا ملازمة بين
سلب العدد عن الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد وما قال المحقق الدواني في
في بعض كتبه انا لا نسلم ان الاثنين ليس بكثير فانه كثير بالنسبة الى الواحد والواحد نصف الاثنين والاثنان ضعفه والضعف كثير بالنسبة الى
نصفه نعم لا يكون اكثر اذ الاحد ليس بكثير حتى يكون اكثر بالنسبة اليه فلا يخفى سخافته اذ الكثرة والقلة الاضافيتان خارجتان عن الكم المنفصل عندهم
فلا تتحقق في الواحد وما قال ان الواحد نصف الاثنين الخ فلا يدل على اثبات الكثرة الاضافية في الاثنين اذ لا يلزم ان يكون كل ما هو نصف شيء
قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما عن الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول الا ان يكون مركبا من الآحاد
والآحاد هو فوق واحد قال الشارح في الحاشية ثم الوجدان السليم الخ قيل عليه ان بعد ضم هذه المقدمة يكفي عدم تركب الاثنين
من الاعداد ولا يحتاج الى قوله في الثلثة الخ واجيب بانه لما كان عدم تركب الثلثة ثابتا ببطلان آخر من دون حاجة الى ضم مقدمة وجدانية ذكره
قوله اذ الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدري الانتزاعي المشترك الذي
يعبر عنه بالفارسية بيكتائي والثاني منشأ انتزاع هذا المعنى وهو نفس الماهية المتقررة كما ان منشأ انتزاع الوجود
بالمعنى المصدري نفس الماهية المتقررة ففي المعنى الثاني لا يحكم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ وحدة العرض
بهذا المعنى عرض ووحدة الجوهر جوهر واما الوحدة بالمعنى الاول فهي وان كانت عرضا لانها معنى انتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه
قيام الانتزاعيات لكنها ليست داخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسيطة فلا جنس لها ولا هي جنس [illegible] بل هي معنى بسيط انتزاعي

الثراً لمحققين بالقول ان المعقولات الثانية فى اصطلاح ما قبل الطبيعة تعقد بها العقود بعضها الحقيقية الذهنية
دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج مخصوصه على المعنى المسلف كرده ان قولنا
الانسان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقية لا ذهنية وكذلك قولنا زيد ممكن وشئ فى الاعيان او ممكن فى وجوده العيني
يصدق حقيقية لا ذهنية كما ربما زعم ولا خارجية كما ربما يتخيل انتهى لعين لشئ لان القضايا التى يحكم فيها بالوجود العارض
والوجوب والامكان كلك حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعا انعم القضايا الحاكية عن الوجود
والامكان مطلقا حقيقية بلا ريب اذ مصداقها نفس الحقيقة المتقررة فى الواقع فافهم ولا يزال الثانى ما قال العلامة القوشجي
فى شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم
لما قالوا بكونه موجودا فى الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه
لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر ثم قال ايضا لما تحقق فرد من افراد الوجود المطلق
فى الخارج كان الوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه واجاب عنه الشارح فى حواشى شرح المواقف بان الوجود
الواجبى ليس فردا للوجود المصدرى بل للوجود الحقيقى وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هى الحصص
الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والحاصل ان الوجود المصدرى من المعقولات الثانية وافراده منحصرة فى حصصه اذ
فرد الكلى ما الكلى ذاتى له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدرى ذاتيا للاعيان الخارجية فهى ليست افرادا حقيقية للوجود المصدرى
واما الوجود الحقيقى فهو وان كان موجودا فى الاعيان لكنه ليس معقولا ثانيا لانه ليس فردا حقيقيا للوجود المصدرى
نعم انه منشأ لانتزاعه لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
فى الخارج والا لكانت عوارض خارجية فلم تبق معقولات ثانية فما قال المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة على
شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافى كون فرده موجودا فى الخارج يحمل عليه بالمواطاة اذا
كان المفهوم عارضا فى ضمن حصصه للاشياء فى العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا فمفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فى الخارج وان كان له من حيثية
اخرى مطابق فى العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات فى العقل وموجود فى ضمن الفرد
الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثانى ان لا يكون له وجود فى الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذى هو به معقول ثان كالحصص فى مثالنا ليس بشئ اذ اختلاف مفهوم واحد
بثانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية غير متصور وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
متاصلة فى الاعيان اصلا هذا وقد بقى بعد كلام فى هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

قوله باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل النظر ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليه الكثير
بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه
لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري
فلانضمامه مع امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والمعاني البسيطة الانتزاعية ليس لها افراد سوى الحصص الكلية بالقياس الى حصص نوع حقيقي وكذا الوجود وسائر الامور العامة عرض
وان لم تكن مندرجة تحت مقولة هذا هو التحقيق وما توهم الشارح من جعل اندراج العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا قال
في حاشية شرح المواقف ان الوجود ونحوه ليس بعرض فلا يخفى سخافته اذ لا ريب في قيام الامور العامة بالموصوفات قياما انتزاعيا
فيكون اعراضا بلا ارتياب وان قيل ان القيام المأخوذ في تعريف العرض ما يكون على وجه الانضمام يقال فح يخرج مقولة
المضاف وسائر المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن العرض اذ هي باسرها انتزاعية فالحق ان الامور العامة
كالوحدة والوجود ونظائرهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر الحصر في المقولات
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انا لم نقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
فلا يبعد وجود ما ليس بجنس ولا مندرج تحت جنس ومن ضرب لذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان البلاد عشرة فوجد قوم
بادية لا يتمدنون لا يصير توهم خارج البلاد قادحا في حصر البلاد في العشرة ولولا غرابة المقام لاطنبنا الكلام في هذا المرام
قوله ظنا منهم آه محصل الظن اقامة الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء صوري بان الوحدة اما ليست من مقولة
اصلا او من مقولة الكيف وعلى التقديرين الامر الحاصل منها وحدها يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على واحد
من افراده كذلك يصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العدد من مقولة الكم اصلا ضرورة ان ما ليس من مقولة كيف يحصل من
عدة آحادها فقط الحقيقة الاحدية المتصلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما يندرج تحت مقولة الكيف
الحقيقة الكمية فلا بد من دخول الهيأة الصورية واورد عليه بوجوه منها ما سيذكره المحشي ومنها انا لا نسلم ان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فان كل جزء زيد يصدق عليه انه جزء لزيد ولا يصدق على جميع الاجزاء
وليت شعري اذ يقول الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعدد فيه بحسب الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد
بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قولهم الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها انه يصدق
على الواحد بصدق واحد وعلى الكثير بصدق كثيرة فالحمار والغنم والبقر مثلا حيوانات لا انها حيوان واحد وقد صرح بذلك
المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المورد بقوله ولا يصدق على جميع الاجزاء
انه لا يصدق جزء زيد على جميع الاجزاء بمعنى الكثرة المحضة فهو مسلم اذ هذه الكثرة مصداق جزء زيد لكن بصدق
كثير وحاصله انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا لا يضر فيصح صدق جزء زيد على جميع الاجزاء وان اراد انه لا يصدق

مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج.

قوله لا يظهر لكلام الشارح وجه صحة الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما لا يخفى على من له فهم سليم لكن ما ذكره هذا الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان شاء الله **قوله** مع ان الوجود المصدري آه اورد عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما هو مصرح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج دون الذهن فكيف يصح عد الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية اجاب الفاضل في حواشي شرح المواقف بان ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة اتصافا ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة ومن الذهن الخارج وان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات ولا يخفى ان في هذا الكلام وجوها من الاختلال الاول ان في هذا الكلام تصريحا بان المراد بالاتصاف في العروض انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل بان يعتبر العقل الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون ظرف عروضه هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا الموصوف لكن العقل بضرب من التحليل ياخذ الموصوف مجردا ويصفه بالوصف الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية الثاني ان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا فانه قبل ان ينتزع ليس الوجود حتى ينضم الى الشيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بالماهية وان اريد بالانضمام الحكاية بكون الماهية موجودة فهذا ليس من الاتصاف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذهني وصدقها بتقرر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان محمول مثلا ولا ريب ان القضايا المحكوم فيها بالوجود او الامكان مثلا قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد ممكن مثلا فتكون امثال هذه القضايا خارجية بلا امتراء لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الخارج ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب انه لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية ثم حكم بان القضايا المعقودة منها ذهنيات مطلقا وبما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين وتلقاه

انما علل لامتناع تخلل الجعل بين الذات والذاتيات ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التفريع سخيف جدا اذ لا يلزم من حمل وجود الممكن على ماهيته حملا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل العدم ممتنعا ويلزم كون ذات الممكن واجبة لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتفاع مصداقه عنه والماهية الامكانية لما كان تقررها ولا تقررها سيان بالنظر اليها فحين تقررها يتقرر مصداق الوجود فيصح الحمل وحين ارتفاع تقررها يرتفع مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الامكانية انما يترجح تقررها ولا تقررها من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورة بشرط المحمول لما كان التقرر غير ضروري بالنظر الى ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بما لا مزيد عليه فتذكر ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشارح عن هذا الايراد في حواشي شرح المواقف بان المراد باولوية تركب العدد من بعض الاعداد دون البعض اولويته عند العقل ويلزم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتي بلزومها كذلك وهذا ما اشار اليه المحشي بقوله اي في حكم العقل ولا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب الستة مثلا من الاعداد التحتانية في حكم العقل لا في الواقع والمطلوب هو هذا لا ذاك وبالتفصيل ان رجحان تركب شيء عن شيء في حكم العقل لا يستلزم رجحان قوعه في الواقع اذ كما ان اسناد تقوم الستة مثلا بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين تحكم مع امكان جزئيتهما في نظر العقل كذلك اسناده الى الوحدات دونها تحكم محض والاولوية في حكم العقل لا تنفي امكان الغير ومع امكان الغير التحكم بحاله الثاني المعارضة وتقريرها ان العدد ليس مؤلفا من الوحدات فان تقومه منها ليس اولى من تقومه من الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة تتمته فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وهو يرجع الى الوجه الثاني اي الوجه الذي بينه المحشي فيما قبل بقوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ ثم قال رح وان لم يتم بذلك فقرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها جزء بمعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك انتهى وحاصله انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد ايضا يكون التركيب منها لانها جزء جزء العدد وجزء الجزء جزء فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد فيرد عليه ان اولوية صدق الجزئية عليها لا تستلزم نفي الجزئية عن غيرها اذ المقول بالتشكيك يصدق على الراجح والمرجوح معا واذا امكن صدق الجزئية على الاعداد والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن بمجرد ذلك الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون الاول واعلم انه قد مهد بعض الاكابر قدس سره لاتمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات في آثارها باختلاف الذاتيات كذلك الثانية ان دخول الاجزاء المختلفة في آثارها تارة هي تارة تلك في الماهية الواحدة مستحيل قطعا الثالثة ان دخول الوحدات مع هيئة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر هيآت الاعداد التحتانية فتصور العشرة بدون خصوص هيآت الاثنين والخمسة معقول وبدون الوحدات غير معقول الرابعة ان نسبة الذاتي الى الذات ليس نسبة العرضي الى المعروض في الخارج

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا ما ينتزع عنه
حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود
غير الحصة والا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة فالموجود
الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا
وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق
المعروضة سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاقي والموجودية الخارجية حتى تتفرع عليه
الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام
المذكور والثاني عار عن ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي له يد طولى قال بيان الاستلزام
ان يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدري الخارجي يكون عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة
تلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه

الذي هو الوجود الحقيقي لفرد الوجود المصدري ايضا وقد صرح المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد
ان فرد الوجود المصدري هي الذات التي تكون منشأ لانتزاعه فغاية ما ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذي هو صفة
منضمة الى الماهيات عند المشائية ليس فردا حقيقيا للوجود المصدري وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا انما يقول بكونه
فردا بمعنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقي فردا للوجود المصدري بهذا المعنى لا يبطل بما ذكره نعم ابطل به كونه فردا حقيقيا له [illegible]

قوله فبعضهم آه قال في الحاشية تقرير هذا البعض في المشتق الاشتقاقي بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض
ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين المشتق الاشتقاقي والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجي
او ترك فهذا التقرير وتقرير استاذ المحشي سيان في عدم اثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاقي والموجودية الخارجية
انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجي وعدمه وهذا غير مجد وفي عبارة الحاشية ايضا اشعار الى هذا فتامل
قوله والا يلزم التسلسل الخ انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقا ليس بمحال انما المحال في الموجودات الخارجية واذا
لم يلزم من حمل الوجود المصدري على افراده اشتقاقا الا كونها موجودات فلاحد ان يختار ان عروض حصة الوجود
المصدري غير كاف في موجوديتها بل لا بد من عروض فرد آخر سوى الحصة ولا يلزم التسلسل المستحيل لجواز ان يكون
ذلك الفرد موجودا في الذهن لا في الخارج والتسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار وفيه تامل فتامل
قوله والتقرير الاول آه هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور
غاية الامر انه غير خال عن ذكر قيد الخارجي بخلاف ذلك التقرير وهذا غير مجد قوله والثاني عار آه هذا ظاهر قوله قال بيان الاستلزام آه

والالزم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات
وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغنائه عما
كان تقومها بالكل على سبيل البدلية وعلى سبيل الاجتماع هو انه ليس ان يكون النسبة بينهما فنسبة الامكان مع الضرورة تشهد بالضرورة وكلا يرادان
الكل متقوم باعتبار العدد المشترك بينهما لا بخصوصهما والاستغناء عنهما انما هو بالاعتبار الثاني دون الاول ويندفع بان القدر
المشترك بينهما النوعي التي يتقوم الستة انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب

والخروج والتصور والوجود واللزوم والعروض والثبوت والسلب فان او جد شيأ متساوية النسبة في تلك الامور فالقول بعرضيته للبعض
وذاتيته للبعض ترجيح بلا مرجح وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول اذا كان العدد مركبا من الاعداد التحتانية فاما من بعض المراتب دون البعض فيلزم الترجيح
من غير مرجح ولا يراد ان كون شيء دون شيء ذاتيا لشيء ليس ترجيحا بلا مرجح وهل هذا الا كما يقال لم تألف الجسم من الهيولى والصورة ولم يتألف
من الجواهر الفردة لما سمعت في المقدمة الرابعة فان ما في هذا السوال ليس حاله كحال نسبة المراتب العددية التحتانية الى الفوقانية وان كان مركبا
من جميع المراتب التحتانية بان لا يحصل ماهية الفوقانية الا مع ادخال الجميع فالعشرة يدخل فيها الاثنان مع الثمانية والثلثة والسبعة وهكذا الى
دخول الاجزاء مرارا واستغناء الذات عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرر الدخول الى تعدد وجود الداخل فان الموجود في الشيء لا يتصور دخوله
ثانيا في ذلك الشيء الا بوجود آخر وان كان مركبا من الجميع بان يكون الاثنان والثمانية كافيا والثلثة والسبعة ايضا كافية مع انه يقتضي استغناء الكل
عن الذاتي التي يلزم تعدد الماهية لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الهيأة فيها ماهية مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد
واستحالته بمعونة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقاني مثل نسبة الوحدات اليه فالقول بتركبه من الوحدات
دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة الثالثة وارد عليه اولا ان كفاية الوحدات مع الهيأة في تحصيل حقيقة العدد
ممنوع والذي يلزم ان يحصل منها مفهوم مساو للعدد في الصدق والتحقق كما ان مجموع الجسم النامي والناطق مع الاتحاد يكفي في حصول الانسان مع انه غير
حقيقة الانسان وثانيا بان ما ذكر في المقدمة الرابعة لا يكفي في الزام الترجيح بلا مرجح فانا لا نسلم ان الاعداد التحتانية نسبتها الى الفوقانية نسبة
العرضيات بل يجوز ان يكون بعض المراتب مخصوصة بالدخول دون الاخرى في نفس الامر وانما يحكم العقل ما يحكم للجهل بالذاتية كما يحكم العقل في بعض الفصول
بكون نسبته مثل نسبة الخواص للجهل بالذاتية وبالجملة هذا الدليل غير خال عن الشغب فالصواب ان يستدل بانه يلزم على تقدير تركب العدد الفوقاني
من الاعداد التحتانية ان تترتب على العشرة مثلا لوازم الاعداد التي تحتها لان لازم الجزء لازم للكل واللازم باطل فالملزوم مثله قال
قوله والالزم ان يكون الخ فيه ان قياس العدد على السرير قياس مع الفارق اذ الوحدات مع الهيأة كافية في تحصيل العدد عند العقل بخلاف
السرير فان العناصر مع الهيأة لا يكفي في تحصيله قطعا حتى يكون تركبه منها اولى من تركبه من القطعات المخصوصة **قال** الشارح في حاشية
لزم استغنائه الخ **قال** بعض المحققين قدس سره الاولى في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكل بدلا يلزم استغنائه عن الذاتي
وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يبق حقيقة الستة بل تزيد عليها **ولعل** وجه الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون الاستحالة
في كلام الشارح صريحا ابن يجعل كل واحد منها جزء مقدم والا فلا يلزم الاستغناء عن الذاتي على تقدير تركبه عن الكل على سبيل الاجتماع كما لا يخفى

وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالمتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الآستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يبطل به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان ابطل كونها افراد الوجود المصدري بخلاف الاطول ولا غائبة فيه

قوله مع كونه كفوا آه فيه نظر لانه ان اراد بكونه كفوا للتقرير الثاني انه كهو في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية كما هو الظاهر فلا يخفى وهنه وسخافته اذ محصل تقرير هذا البعض من الفاضل انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود المصدري الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد غير الحصة ولا ريب ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعروضة للوجود مطلقا سواء كانت امورا ذهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد امرا آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه

قوله يرد عليه آه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشي انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة للحصص موجود في الخارج وعارض للماهيات في ظرف الخارج ومناط موجودية الماهيات قيامه بها وانضمامه اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية كما اعترف به الشارح ايضا في حواشي شرح المواقف وقد سبق نقل كلامه وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي

قوله بان الوجودات الخاصة الخ اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها واستدلالاتهم على كون الوجود مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضمة الى الماهيات بل يقولون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما تشهد به الكتب الكلامية فما ذكره المحشي في بيان مذهب المشائية فرية بلا مرية

قوله وان ابطل كونها آه قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود بمعنى المصدر عندهم بمعنى كونه منشأ لانتزاعه واطلاق الفرد على منشأ الانتزاع شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الدواني فبطلان كون الحقائق المعروضة للوجود المصدري افرادا حقيقية له لا يجدي شيئا اذ مرادهم بكونها افرادا له كونها مناشي لانتزاعه ولم يبطل كونها افرادا له بهذا المعنى بهذا التقرير واما عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة فقد عرفت انه ادعاء محض بل غير صحيح

قوله فی الحاشیة واعتبر معها الهیأة الخ فلا وجه للجزئیة اصلا نعم لو کان حقیقته محض الوحدات لکان لها وجه ظاهر
قوله تحقق مجموعها ای مجموع آحاد الخمسة یعنی الآحاد من حیث انها معروضة للهیأة الوحدانیة وصالحة لانتزاعها عنها او عروض
الهیأة لها بخصوص آخر فلیس فی نفس الامر الا الکثرة فوحدانیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنها هذه الهیأة والا فلا یمکن ان یعرض
الکثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض کذا فی بعض تعلیقاته فافهم

قوله لکان لها وجه ظاهر الخ اذ قد سبق ان العدد لیس جزء العدد علی تقدیر کونه عبارة عن محض الوحدات ایضا لان دخول الوحدات
عبارة عن دخول کل وحدة وحدة ولا یلزم منه دخول الوحدات الکثیرة وقد عرفت ما فیه فتذکر قال الشارح حیث
عدم العلة المعینة الخ اعلم ان الجمهور زعموا ان وجود کل واحد واحد من العلل الناقصة لیس علة تامة لوجود المعلول مع عدم
احدها ایا ما کان علة تامة لعدمه فعدم الجزء وعدم الفاعل وعدم الغایة وعدم الشرط کل واحد منها علة تامة لعدم
المعلول فلما ورد علیهم انه یلزم علی هذا التقدیر عند انعدام العلل معاً توارد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی کما
اشار الیه الشارح فی الحاشیة بقوله والا یلزم آه اجابوا عنه تارة بان البرهان انما دل علی ان الواحد بالشخص لا یمکن
ان یکون له علل تامة مجتمعة او ممکنة الاجتماع واما العلل التامة التی یستحیل اجتماعها فلا برهان علی استحالتها فکل واحد من
اعدام الاجزاء مثلا علة تامة لعدم المرکب بشرط تقدمه علی سائر الاعدام فاذا عدم جزء من المرکب فی زمان ولم یعدم فی ذلک الزمان
ولا قبله جزء آخر منه کان ذلک العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المرکب واذا عدم جزءآن منه معاً فی زمان لم یکن شیء من
هذین العدمین علة تامة لعدم المرکب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمهما علی اعدام الاجزاء الآخر فهذه علل
تامة قد اعتبر فیها شروط متنافیة فلا یمکن اجتماعها فظهر انه اذا عدم المرکب بعدم جزء منه لم یمکن ان یعدم جزء آخر بعده وهذا
جار فی اعدام سائر العلل الناقصة کعدم الفاعل وعدم الغایة وعدم الشرط فان کل واحد منها ایضا علة تامة لعدم المعلول
بالشرط المذکور ولا یخفی سخافة هذا الجواب اما اولا فلان عدم المرکب لما یتحقق علی تقدیر انتفاء کل واحد من تلک الخصوصیات
فلم یتوقف علی شیء منها بخصوصها فلم یکن شیء منها علة لان العلة ما یتوقف علیه الشیء واشتراط السبق یبطل استقلال کل واحد منها
کما لا یخفی واما ثانیا فلانه اذا عدم جزءآن من المرکب فی زمان واحد فاما ان یعدم المرکب ح بعدمین او بعدم واحد لا علی التعیین
بدلا منه وعلی الثانی فاما ان یکون ذلک العدم مستندا الی کل من عدمی الجزئین فیلزم توارد العلتین المستقلتین علی معلول شخصی او الی
احدهما فقط وهذا مع انه ترجیح بلا مرجح یستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او الیهما معاً فلم یکن کل منهما علة تامة ولا بد فی
کون عدم الجزء علة تامة من الاشتراط واما ثالثا فلانه اذ لو کان عدم کل جزء علة تامة لعدم المرکب ففی صورة عدم جزئین من المرکب القول
بان علة عدم المرکب ح مجموع العدمین لا کل واحد واحد منهما یاباه الطبع السلیم اذ عدم کل جزء مستقل فی عدم المرکب مطلقا ولا حاجة الی
شیء آخر اصلا وکون عدم کل جزء غیر مستقل فی الحالة المذکورة غیر معقول اصلا وتارة بان عدم الشیء المعین لیس امرا شخصیا فان قلت لم یکن
مشخصا وکان عدمه المستند الی عدم احدی العلل غیر العدم المستند الی عدم علة اخری لجاز ان یتصف بتشخص آخر من العدم اذا انتفی جزء آخر

قوله واما الثالث الخ واما الثاني فقد يكون عينه وفيه كعلمه تعالى بغيره **قوله** لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الثالث والاول برى عنهما **قوله** وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس وجودات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم **قلت** قد صرح الشارح وغيره من المحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل هو علم انفعالي ومعلول للعلم الاول الذي هو صفة كمالية فلا باس بلزوم الاستكمال بالغير الا بزيادة صفة العلم لانه من لوازم وجود الممكنات

قال الشارح وقد تحقق في الواجب آه هذا شروع في تقرير الجواب محصله ان الباري سبحانه له علمان علم قبل وجود الاشياء وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمال عين الذات فذاته سبحانه بنفس ذاته مبدأ الانكشاف الاشياء بزوبرها بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فهو سبحانه في كونه مبدأ لانكشاف الاشياء جميعها كالصورة العلمية التي تفرض انها متعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتسامها في ذهن ما مبدأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف كذلك ذاته تعالى مبدأ الانكشاف الاشياء صغيرها وكبيرها نقيرها وقطميرها عاليها وسافلها مادياتها مجرداتها جواهرها واعراضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري بحضور جميع الممكنات عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ لسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثرا ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلولية هي الانفعال وهذا العلم ليس صفة الكمال ولا عين الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه آه **فان قلت** لا وجه لتخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوريا بل العلم الاجمالي ايضا حضوري **قلت** العلم الاجمالي ليس بحضوري كما انه ليس بحصولي فانه ليس بحضور الصورة كما انه ليس بحصول الصورة بل بحضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو من العلم مغاير للحضوري والحصولي والتقسيم اليهما ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي غيره فان كان امر واحد منشأ الانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي الهي وان كان مبدأ الانكشاف بعض دون بعض فليس بمتحقق عندهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره والتحقيق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله انه ان كان المراد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الواجب والممكن فايضا حضوري وان قيل ان ذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية فليس بحضوري كما انه ليس بحصولي

قوله دفع لاستبعاد العينية الخ لما ذكر الشارح ان العلم بمعنى مبدأ الانكشاف نفس ذاته تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ الانكشاف الاشياء نقيرها وقطميرها اورد عليه بوجوه منها ما سيجيء بيانها مع ما لها وما عليها ومنها ان الممكنات في مرتبتها والمعلولات باسرها كانت معدومة صرفة في مرتبة ذاته الحقة فلا تكون الممكنات معلومة له جل شانه في تلك المرتبة اذ المعدوم لا شيء فاني يتميز وينكشف

قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة فان عدم المركب لا يصدق عليه عدم العلة ويصدق عليه عدم الاقل فحيث فيثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله شيء بعينه الظاهر ان ابطال التعليل مع عدم الاقل ابطال بضميمة مع الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول

قلت الملازمة ممنوعة اذ كلية الشيء لا تستلزم جواز تعاقب افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعدد الافراد ههنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان يعدم المركب بعد عدمه من جاز تعددها بطريق الاجتماع فبطل اذ يلزم جواز انعدام الكل في ان انعدام الافراد بانعدامات متعددة وهو ليس بانه هو محذور امتناع تعاقب الاعدام عليه وان كان المراد ان تعدد الافراد لا يجوز مطلقا لا مجتمعا ولا متعاقبا ففيه انه لا ريب ان الكل انما عدم بعدم جزء فلا يمتنع بالذات عدمه بعدم جزء آخر اذ تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول حكم صحيح بداهة ولا يتصور عدم الكل بعدم الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا يتصور سلب ذلك الجزء واذا كان كذلك لا يكون ههنا توارد علل على النوعي ان كان في ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا قبل طريان العدم على الفرد الآخر وصار ممتنعا ذاتيا بعده لزم الانقلاب واذ تحقق الامكان الذاتي وتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بالضرورة سواء كان مجتمعا مع الفرد الاول او متعاقبا عليه

قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيرها من اعدام العلل انما يصدق على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شيء منها انه عدم الاقل فعدم الاقل عدم العلة المعينة وعدم العلة المعينة ليس علة لعدم المعلول فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر فكيف يثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية والمعلولية وانما اورد عدم الشرط بخصوصه تمثيلا قال الشارح بل عدم علة ما الخ هذا ما اختاره المحقق الدواني رح حيث قال في الحاشية القديمة ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه ان تعدد افراده لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك واعترض عليه معاصره بان ما حسبه من ان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر المعلول بتكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول هو عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى ههنا اذا ارتفع عدم احد بالوجود احد آخر مرة اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى وذلك الوجود مرة ثانية ههنا واجاب عنه المحقق في الحاشية بان العلة التامة لعدم المركب انما كان عدم جزء من اجزائه فذلك امر واحد لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد في امداد خصوصيات الاجزاء وهي ليست علة اصلا بل العلة هو القدر المشترك من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم جزء من المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد العلة بذلك اذ العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ التعدد وقع فيما لا دخل له في العلية اصلا وهذا كما ان علة الهيولى هو المجموع الذي يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة المائية مثلا تحقق ذلك المجموع فتحقق الهيولى

واما الاخيران فان كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث وهما
وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينيته احدهما مع المعلوم لا تستوجب عينية الآخر معه فافهم قوله فهو نفس المعلوم
اذ كلما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ
الانكشاف لنفسها ولا للغير بل فصدقهما معاً على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن

والقائلون بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم
على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب سبحانه على ما تحقق عنده
قوله واما الاخيران آه اقول قد صرح آنفا ان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه
الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي
شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا واخراج العلم بالمعنى الثاني عن الحصولي والحضوري كما يظهر بالمراجعة اليه
قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ قال في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انتزاعها نفس
ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهى اقول فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
الادراكية صفة نفسانية اذ منشأ انتزاعها ليس نفس ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية
وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انتزاعية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قياما انضماميا وعلى تقدير كونها انتزاعية ليست
منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان مرتبة العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وكون
ذواتها نائبة مناب جميع الصفات كما يقولون في الواجب سبحانه وغيرها من المفاسد وبالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية
لا يكون العلم الحصولي صفة نفسانية اذ منشأ انتزاعه ليس نفس ذات الموصوف ولا هو واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى
قوله فان من الحاضر عنده الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم
بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري متحقق في الواجب سبحانه وعين للمعلوم حيث قال واما الاخيران الخ
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان
الممكنات الحاضرة عنده ليست منشأ للانكشاف اصلا واما ثانيا فلان هذا القول مناف لما قال الشارح
في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين الممكنات
الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الانكشاف نفسها فما قال المحشي مع كونه مخالفا لما صرح المحققون
من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوري نفس ذوات الممكنات لا يصلح توجيها لكلام الشارح ايضا

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا قلت لو لا انه تقدم المحكم لزم من
تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق مجموع وهو موجود ثالث والا لم يتحقق
مجموع هو بحث اذا تحقق ثلث موجودات تحقق موجود رابع هو المجموع فاذا تحقق اربع موجودات تحقق موجود خامس وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام
جسم البتة فثبت انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان التالي فلانه اذا تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعه هذا العالم وقد يسع مجموع زيد
وعمرو اهل من بلد وثانيا انه ان اريد بجميع الاجزاء كل واحد واحد في المقدمتين فالصغرى ممنوعة اذ المجموع ليس كل واحد منها وان اريد مجموع الاجزاء في كل
منها فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث المفروض مثلا انما هو وجود كل واحد من زيد وعمرو فلا يلزم من وجود كل منهما وجود مجموعهما الذي هو موجود
ثالث بل يكاد ان يكون مصادرة اذ الكبرى ح عين النتيجة وثالثا انا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء بل المجموع الواحد الحاصل من جميع الاجزاء
وتوضيحه ان الاجزاء مثلا عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات كل واحد منها موجود بوجود واحد والمجموع موجود معروض بوجود واحد اذ الموجود
الواحد لا يكون موجودا باكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود واحد كيف يكون عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات والا كان المجموع
احد عشر وجودات وايضا علية الجزء ليس على سبيل البداهة فكما يكون متقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية ايضا فلو كان جميع الاجزاء
عين الكل يلزم تقدم الشيء على نفسها اجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان الشيئين الموجودين بوجودين قد يتصوران بلحاظ واحد وقد يتصوران بلحاظين
ففي اللحاظ الاول مجموع وفي الثاني آحاد فالفرق بين المجموع والآحاد انما هو بحسب اللحاظ فقط فان المراد من المجموع
نفس الاجزاء ماخوذة بحسب الاجتماع واما الاجزاء فهي عبارة عنها ماخوذة على الانفراد فمصداق الجزئية كل واحد بانفراده
ومصداق الكلية تلك الاجزاء المجتمعة ولا يشك احد في ان زيدا وعمرا بانفراده جزء آن منهما معا فوجود المجموع عند وجود
الاجزاء مجتمعة مما لا يستراب فيه سواء كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط
والافتقار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امرا حقيقيا وان لم يكن كذلك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتباري
وبالجملة تحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء وما قال المورد لو تم دليلكم آه ففي غاية السقوط
اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء اصلا فالمجموعات التي ذكر ليست بموجودات بوجودات على حدة حتى يلزم من
وجود الجسمين وجود الاجسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس وجود الجسم الحاصل من الجسمين غير وجودهما والا لم يكن مجموع الجسمين
جسما وما قال انه ان اراد بجميع الاجزاء آه فجوابه ان المراد بجميع الاجزاء في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزاء
اذ الكل عبارة عن مجموع الاجزاء ووجوده هو وجودها مجتمعة فوجود الكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة
عن وجودات الاجزاء مجتمعة سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا وما قال ان المجموع ليس عين جميع الاجزاء آه
فلا يخفى ما فيه لان الاجزاء اذا اخذت منفردة فلكل منها وجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة وكل واحد من الاجزاء وان لم يكن علة للكل بل لا
الا انه جزء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع اذ الجزء بشرط الاجتماع عين المجموع فتامل ولا تتخبط *

بحدوث الزمان مع الزمانيات وبتكمّله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة معه تعالى وزيادة صفة العلم عليه وكل منها باطل
عليه وكل منها هادم لاساس ما مهّدنا فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض انما نشاء من الاشتباه اذ للعلم مطلقا
ثلثة معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية
لا مع المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه آه الاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد

فالعلم بها منطو في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علمه بالممكنات فالممكنات معلومة حقيقة بالذات لا بالعرض وبالجملة القول
بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا محصل له واما ثانيا فلانه لا معنى لكون الممكنات معلومة بالعرض الا انه لم يتعلق بها العلم حقيقة فيلزم ما الزم قائل
قوله بحدوث الزمان الخ هذا الكلام مشعر بان استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يرد على القول بحدوث العالم
واما على تقدير القول بقدمه فلا ورود له كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان
وانتهائه في جانب الماضي آه واعترض عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم
في مرتبة متقدمة على حصول الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا
بالعناية والارادة لاقتضائهما سبقة العلم واجيب عنه بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات
في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العالم بل انما يلزم في مجرد لحاظ العقل وهو ليس بباطل وفيه انه لا يخفى ان علمه سبحانه لما كان فعليا
مقدما على الايجاد فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاته الحقة والا يلزم كونه عاريا عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة بالبتة والعياذ
وهذه المرتبة ليست من الاختراعيات بل من الواقعيات فتعريه سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل
والعالم سواء كان قديما او حادثا لا ريب انه ليس متحققا في مرتبة ذاته الحقة ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة
فلا مناص عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه فافهم
قوله وزيادة صفة العلم آه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ
القول بالعينية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا اشكال في الزيادة هذا كلامه والحق انه لو قيل
بزيادة صفة العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخلو اما ان يكون هذه الصفة مسبوقة بالعلم فلم تبق
علما او لا تكون مسبوقة به فيلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة فيلزم الجهل في مرتبة ذاته
وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفة مسبوقة بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم
على الفعل الاختياري اذ لاحد ان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالايجاب لان الصفات
الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة فتامل
قوله حاصله ان الاعتراض آه هذا الكلام يدل بدلالة صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب سبحانه
حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب سبحانه ومنشأ الانكشاف العالم قضه وقضيضه

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المحقق الدواني رح قد بين جزئية المجموع الناقص للمجموع الزائد بوجهين الاول ان العدد الناقص جزء للعدد الزائد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري فدخل الوحدات بعينه دخول الاعم وقد عرفت ما فيه فيما مر الثاني ان المعدود وان لم يكن جزء العدد لكن معروض العدد جزء من معروض العدد فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان زيدا وعمرا اى معروض الهيأة الاجتماعية مغاير لزيد وعمرو وخالد اى معروض الهيأة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر واذ قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات بالتطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين هذه المجموعات لزم التناهي بين آحاد السلسلة اذ عدم تناهي الآحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فاعترض عليه استاذ اساتذة الدهر رح بان الدليل النافي لجزئية العدد للعدد ناف لجزئية المجموع للمجموع ايضا فان المجموع الماخوذ من عشر موجودات موجود فهو اما متألف من جميع المجموعات فيلزم التعدد واستغناء الشيء عما هو ذاتي له او من بعضها فيلزم الترجيح من غير مرجح اللهم الا ان يقال ان هذا الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانا نعلم بداهة الخ فغير بين ولا مبين اذ جزئية كل واحد واحد لا يستلزم جزئية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ فلا يخفى سخافته فان عدم خروج هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والمعدود متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على الاناس وليست الوحدات محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فهم باعتبار ذواتهم اناس وباعتبار انهم عرض لهم كثرة عشرة عدد فعدم تركب العدد مستلزم لعدم تركب المعدود وفيه ما فيه والحق ان جريان البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية اذ الترتيب مطلقا كاف في جريان البرهان ولا ريب ان المجموعات لوازم ملزومات كما بينه الشارح فيجري البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون مغايرا للآحاد الا بعروض الوحدة لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للهيأة فيجوز ان لا يكون المجموع الناقص جزءا من المجموع الزائد وان كان آحاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقرر في موضعه الخ اعلم انه وان اشتهر بين المشائين ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم لكنه غلط فاحش اما اولا فلان العدد امر انتزاعي والامر الانتزاعي لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الذهن بملاحظة الا بوجود المنشأ فلا يكون مناطا لتعدد الحقائق بل الحقائق متعددة بانفسها واذا تعددت الحقائق بانفسها ينتزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها مجموع مركب يسمى عددا ولو سلم كون الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم فانما يسلم في الكم المتصل دون المنفصل واما ثانيا فلان العدد عرض فلا بد ان يتأخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حد ذواتها هذا ما افاد بعض المحققين

لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ الانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة يأباه العقل السليم

فاجاب بان ذات الواجب سبحانه لما كانت مبدأ الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة له بنفس ذاته
الحقة سواء كانت الاشياء موجودة او معدومة وقد لا يخفى ان هذا الكلام مما لا حاصل له اذ المعلومية تقتضي التميز ولا تميز
للمعدوم المطلق اصلا والا فليس معدوما مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المحضة منكشفة له وقال الشارح في حواشي
شرح التهذيب بان للممكن جهتين جهة العدم واللافعلية ولا تعلق به العلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق والمعدوم
المطلق لا تميز له اصلا حتى يتعلق به العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب
فعلمه سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا الكلام ملغز جدا لانه ان اراد بقوله ان وجود الممكن آه ان الواجب سبحانه علة
للممكنات فمسلم الا انه غير مستلزم لموجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة
وان اراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود ذات الواجب سبحانه فذلك خبط صريح لاستلزامه وجوب جميع الممكنات وقد ما قال ان علمه
سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته ان اراد به ان العلم بوجود الممكنات منطو في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الواجب والممكن
كما هو رايه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي شيئا اذ ذوات الممكنات مغايرة لذات الواجب سبحانه عنده وان كان وجوداتها
متحدة معه جل شانه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات معه انطواء العلم بذوات الممكنات في علمه بذاته نهاية ما يلزم منه انطواء
العلم بوجود الممكنات في علمه بذاته وهذا غير مجد لان وجود الممكنات ح مغاير لذواتها فلا يلزم من هذا انطواء العلم بـ
ذواتها اصلا وان اراد ان العلم بذوات الممكنات منطو في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
من كتبه من كون ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه وقال المحقق الدواني ان الممكنات
في مرتبة العلم الفعلي موجودة اجماليا به انكشافها عنده جل جلاله شبيها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي بعد الايجاد
كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا سخيف اما اولا فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان الممكنات ذوات متباينة ومباينة للواجب جل شانه فيستحيل ان يكون لها وجود
اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذاتان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فيلزم
ان يكون الممكنات بعضها عين بعضها مع تباينها وتخالفها حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او كثير فالممكنات
كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا يكون ممكنات على انه ح لا يكون وجود الممكنات تفصيلا
وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كافيا في تحقق الممكنات
اولا وعلى الثاني الممكنات معدومات صرفة فيرجع الاشكال قهقرى وعلى الاول يلزم وجودها قبل ايجاده وبالجملة
هذا القول فاسد جدا والحق ان الاشكال لا يندفع الا بالتشبث بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام
قوله لكن يرد عليه آه انت تعلم ان انكشاف المباين بالمباين الآخر مطلقا كما ينطق به ظاهر كلام المحشي ليس بمستبعد

اما الاول فلابتنائه على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر آنفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري +

جميع افراده متحققة بعد تحقق الموصوف اي ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتاخر اصلا ولا يلزم من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في العلم الحضوري ملزوما للبعدية والتاخر كما لا يخفى وقد يجاب بانه من المشهورات ان العلم المتعلق بذات النفس وصفاتها علم حضوري والصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فيعلم بالنظر الى هذه الشهرة ان العلم الحضوري مطلقا خارج عن المقسم وفيه انه على هذا التقدير يكون قوله تحقق كل فرد منه لغوا بل كان يكفي ان يقول علم تحقق بعد تحقق الموصوف اذ كل احد يعلم ان علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحته لا ينطبق على عبارة الشارح قوله اما الاول آه حاصل الجواب الاول ان المراد بالفرد في قوله تحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له افراد شخصية بخلاف الصورة العلمية اذ لها افراد نوعية كالتصور والتصديق واعترض على هذا الجواب بوجوه منها ما قال المحشي ومحصله ان هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا وقد سبق آنفا انه ليس بكلي بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر ومنها ما افاده جدي قدس سره انه يلغو على هذا قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي ومنها ان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية لا ريب انه عين المعلوم اذ العلم بها حضوري لكونه علما بالصفة من صفات النفس وعلمها بصفاتها حضوري كما سيجيء ان شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه ذاتا واعتبارا كما صرحوا به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية يجب ان يكون تصورا والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب ان يكون تصديقا فاختلاف افراد الصورة العلمية نوعا يستلزم لاختلاف علمها كذلك بل اختلاف افرادها نوعا عين اختلافه كذلك فالقول بانه ليس لعلم الصورة العلمية افراد نوعية غير صحيح على القول باتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ذاتا واعتبارا كما لا يخفى فان قلت ان لذلك العلم اعتبارين الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور او تصديق والثاني انه مبدأ الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور ولا تصديق قلت سيجيء ان شاء الله ان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا اذ الماهيات محفوظة في جميع الاعتبارات فافهم ولا تزل قوله واما الثاني آه حاصل الجواب الثاني ان المراد تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اي تحقق كل فرد منه بالنظر الى نفس ذاته بعد تحقق الموصوف ولا شك ان بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر الى كون المعلوم اعني الصورة العلمية علما حصوليا لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق المعروف

مخالطته بالخيال ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا معينا
مساويا لمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل اذ من البين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته
لمقدار الجبل وان الحاصل في محل يمكن ان لا يكون اعظم منه وتعقب عليه المحقق بانه ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال
صورة واحدة لم يجز بقاء العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخر انه لم يجز ذلك بعد تحليل المتخيلة تلك الصورة الى اجزائها
فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل صور ثلث كما صرح به وان اراد انه لم يجز ذلك قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال
البعض لا محالة يكون بعد تمييز البعض عن البعض وذلك ليس من الخيال بل من قوة اخرى من شانه التحليل والتمييز وكيف
يتوهم ان البصر مثلا يصدر عنه مثل هذا التحليل وكون العلم بحصول الصورة او بالاضافة لا ينافي ما ذكرنا من انا لا نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله
فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه اضافة بل هو صحيح على التقديرين اذ لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل
انما ذكرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهذا صادق على اي تقدير من التقديرين وذلك ظاهر لا سترة فيه بل ذلك انما يرد عليه حيث حكم
بان الحاصل في ذهننا من الجبل ثلث صور من غير دليل دال عليه فان [illegible] البداهة او الوجدان بطريق آخر ورد عليه ان كون
العلم بحصول الصورة نظري عريق في النظرية فكيف يكون وجدانيا وبديهيا [illegible] بطريق آخر ان الحاصل من الجبل ثلث صور
وان استنده الى دليل فليأت به حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان الحس انما ينال الجبل المخصوص من دون التفاصيل الذي ذكرها وكيف
يحصل في البصر صورة الجبل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليت شعري اي وجدان يصدق ذلك او اي
دليل او تنبيه يهدي اليه هذا كلامه **والاشبه** ان الموجودات الخارجية لا تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما تحصل صورها
المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الاذهان او متغايرة اياها
بحسب الذات كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء باشباحها ولا استحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية في الذهن
انما الاستحالة في حصول اعيان الاجسام فيما دونها من الامكنة والظروف فمنشأ الاشكال قياس الوجود الذهني على الوجود الخارجي
وهذا مراد من قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم الاشكال **الرابع** انه يلزم اجتماع الضدين
اذا حصل مفهومهما في الذهن واجتماع النقيضين اذا حصل مفهوم وسلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها واجيب بان التضاد من خواص
الهويات العينية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبه ليس اجتماع النقيضين انما اجتماع النقيضين حصول الكتابة
وسلبه **الخامس** انه يلزم على هذا اجتماع المثلين ويجئ جوابه مع ما له وما عليه **السادس** ان الذهن موجود في الاعيان فالاشياء
المرتسمة فيه تكون موجودة في الاعيان اذ الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء وقد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقايسة الذهن
على الظروف المكانية **السابع** ان المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها ذهنا
وخارجا لكونها مستحيلة لذواتها وقد استصعبه بعض ناظري كلام الشارح وقال هذا الاشكال لا ينحل بالتامل والانظار وكاد
العقل عاجز عنه **والحق** ان هذا الاشكال ليس بشيء فان شريك الباري وما يقوم مقامه لمفهوم مصداق انما يصدق [illegible]

واورد على هذا الجواب بوجوه **الاول** ما قال المحشي وسيجيء بيانه مع ما فيه ان شاء الله **والثاني** ما افاده سيد الحكماء
وسند العلماء جدي قدس سره انه يلغو على هذا لفظ كل ويفسد قوله والعلم الحضوري آه **والثالث** ما قال بعض
الفضلاء ليس في طبيعة الحصولي اقتضاء للبعدية اصلا لانه اما عبارة عن الحصول في الذهن والحصول ليس الا حقيقة واحدة
وافراده افراد حصصية متحدة بالماهية فنفس طبيعة الحصول والوجود لا تقتضي ان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
والا لتحقق الموصوف فرد من افراده فيقتضي ذلك اي تحققه بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم الشيء على نفسه او الشيء
واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدية لانها
لو اقتضت وهي المعلوم الذي هو الشيء من حيث هو هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان تحقق كل فرد منها بعد تحقق
الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف الخاص اعني الذهن فيلزم ان لا يتحقق شيء في الخارج
وان يكون جميع الاشياء اعراضا واوصافا انضمامية مع ان بعضها اعراض وبعضها جواهر وبعضها اوصاف انتزاعية
وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالمفاسد سوى انحصار الموجودات في الذهن لازمة قطعا مع
ان الموصوف ايضا شيء من الاشياء فلا بد ان يقتضي لوجود فرد منه موصوفا آخر وهكذا فيتسلسل هذا كلامه ونحن نقول هذا الكلام
مع طوله لا يرجع الى طائل اما اولا فلانه ان اراد بقوله فنفس طبيعة الحصول آه ان الحصول الذي هو مرادف للوجود
لا يقتضي بان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والا يلزم تقدم الشيء على نفسه والشيء واحد وجودات غير متناهية كما هو
ظاهر كلامه فمسلم ان طبيعة الحصول لا تقتضي ذلك والا يلزم ما الزم لكن العلم الحصولي على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
ليس عبارة عن الحصول مطلقا بل هو عبارة عن الحصول في الذهن ولا ريب انه يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف ولا يلزم استحالة اصلا وان اراد ان طبيعة الحصول في الذهن والوجود فيه لا تقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف فلا يخفى انه سفسطة واما ثانيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير
مقتضية للبعدية سخيف جدا لانه لا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستغني عنها وقد صرح
الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان العرض بنفس ماهيته ووجوده محتاج الى المحل ولا يمكن وجوده الا بعد وجوده وتحققه فنفس
طبيعة الصورة لكونها طبيعة ناعتية عرضية تقتضي ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن واما قوله لانها
لو اقتضت الخ فلا وجه له اصلا لان اقتضاء الصورة للبعدية ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
بدون الحلول في المحل المستغني عنها فلا بد ان يتأخر عنه تأخرا ذاتيا او زمانيا ايضا ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل انما يلزم ان يقتضي الطبائع العرضية والحقائق الناعتية ذلك
وبالجملة كلام هذا القائل اخس من ان يلتفت اليه لعل لكلامه وجها لا حاصل له ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على هذا الجواب من
منع كون الحصول بنفس ذاته مقتضيا للتأخر والبعدية لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء لامر آخر هو الموصوف مثلا كما قيل غير مسموع فافهم

من حيث هو هو واجيب عنه بان صورة المرئى اذا ارتسمت فى العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست المرئى الموجود فى الخارج على عظمه وفى جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة بل المبصر هو الموجود فى الخارج الثانى انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل والسماء مثلا مع كبره وتشخصه منطبعا فى الحاسة ام لا على الاول يلزم انطباع الكبير فى الصغير وعلى الثانى مع ان كلامهم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول الهوية الشخصية مع المقدار والوضع المعين فى الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم بنفسه حاصلا فلا يصير منكشفا واجاب عنه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات بما محصله انه لا استحالة فى حصول صورة مقدار الجبل والسماء مثلا ولا يلزم انطباع الكبير فى الصغير من حصول صورة الجبل والسماء مثلا لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة للادراك او فى القوة المدركة الحالة فيه التى لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء والجبل مثلا وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولا يخفى سخافة هذا الكلام اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يكون الانطباع فى مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذى ذلك المادة مادة له فلا ريب انها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير فى الصغير وايضا يلزم ان يجتمع مقداران فى مادة واحدة ولا يزيد الحجم واما ان يكون فى نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالشخص عندهم واما ثانيا فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا ريب فى تقدرها بتقدر محلها بالعرض فيلزم انطباع الكبير فى الصغير وذلك محال واما ثالثا فلان الكلام فى حصول هوية مقدار الجبل مثلا وهذه الهوية متقدرة بتقدر خاص فاذا كان الحاصل منه اصغر منه مقدارا لم تكن الهوية المخصوصة حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية فمما يقضى به العجب لان الكلام فى صورة الهوية الشخصية ولا ريب ان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوى فى الانسان الكبير والصغير انما هو فى الماهية لا فى الصورة واجاب المحقق فى المحاكمات بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصى عبارة عن مرتبة معينة صغيرا او كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغر او الكبر فقد لزم ما الزم او ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلا وعارض له فى الخارج فيحصل صورة الجبل مثلا مجردا عن المقدار ويرد عليه ان الكلام فى نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير حصول الهوية الخارجية فى الحاسة يلزم تكثر الشخص مع اتحاد الوجود وان قيل انه لا يحصل الشخص فى الحاسة مع التشخص الخارجى يقال فلا يحصل المعلوم بنفسه فلا يصير منكشفا واجيب عنه بانه لا استحالة فى ان يتشخص المتشخص بالتشخص الخارجى فى الوجود الذهنى ايضا لتشخص فى كل ظرف انما يابى الاشتراك فى ذلك الظرف لا فى ظرف آخر فالتشخص الخارجى

وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة
معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سياتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات المتعددة الحقيقة
حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم
والكلام السابق مؤول ويؤيده ايضا ما سياتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث لم يقل هو ادراك القضية

ومن المستحيل اتحادهما فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا ذهنيا فان لها حقيقة اعتبارية يركبها العقل من الموضوع
والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي كانها هيأة صورية لها اذ بها يرتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فالضرورة التي ادعاها
المحشي ضرورة الوهم ثم قياس القضية على العدد قياس مع الفارق اذ الاعداد ليست بمركبة من المقولات المتباينة
كما سيجي تحقيقه ان شاء الله بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة اصلا

قوله وتعدد العلم آه هذا مسلم لكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا بحيث لا يكون فيه تركيب
من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن ح مركبا
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل اذ من المستحيل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ واحد حتى يكون الحاصل منها في الذهن امرا واحدا
ثم الاعتراف بكون الحاصل في الذهن في علم القضية مركبا من اجزاء اعتراف بكونه مركبا من العلوم لان نفس هذه الاجزاء علوم كما لا يخفى

قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان يكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد
ويحصل حينئذ علمها في الذهن صورة واحدة لان القضية ليست عبارة عن امر واحد بل هي عبارة عن الامور المتعددة غاية ما في الباب ان تكون
تلك الامور المتعددة معروضة للوحدة كما يعرض الوحدة للكثرة وح يكون التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور المعروضة للوحدة

قوله فالمراد بالمفهومات الخ انت قد عرفت انه لو كان المراد بها المفهومات المتعددة المعروضة للوحدة ايضا لصير العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا

قوله ليس بالعلم والمعلوم آه انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا
الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبر فيها الوحدة عرضا او دخولا فالتصديق
هو علم المفهومات المتعددة من حيث هو كذلك كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق
بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم
الذي هو الفعل فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اذ غرض السيد المحقق قدس سره الشريف ان نسبة التصديق
الذي على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل

قوله حيث لم يقل آه **اقول** يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلثة او الاربعة فاورد في بيان مذهبه لفظ المجموع ليطابق تصريحه انما قال
التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية تنبيها على ان القضية المفصلة متعلق للتصديق عنده فتامل فيه

تشخص الخارج فقط والتشخص الذهني تشخص بحسب الذهن فقط والحق ان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا فهو ليس
واحدا بالعدد وقد نص عليه الشيخ ايضا في الفصل الثاني من ثالثة الهيات الشفاء فتجويز ان يحصل الشخص الخارجي بعينه
في الذهن مما لا ريب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني ايضا والا لم يكن الشخص الخارجي بما هو كذلك حاصلا في الذهن فيلزم ان يكون التشخص
الخارجي من الجواهر حين حصوله في الذهن قائما بنفسه لان التشخص الخارجي والوجود الخارجي متساوقان
والوجود الخارجي للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجويز كون الموجود الذهني متشخصا بالتشخص الخارجي يلزم ان يكون
الموجود الذهني من حيث هو كذلك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه وايضا يلزم ان يكون لشيء واحد تشخصان وانه
التشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع ما عداه فاذا ميز التشخص الخارجي للشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني
ان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل والا فلا يكون تشخصا قال الثالث مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
عن العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر واعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جمع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم يمتد الى المبصر متفرقة فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
لم يدركه ولهذا يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جمع الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه ويتخيل بحركته
هيئة مخروط واستدل على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع اولا بان الانسان اذا رأى في المرآة وجهه فاما ان يكون
لانطباع صورة من الوجه في المرآة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه اصحاب الانطباع
واما ان يكون لانعكاس الشعاع الخارج من البصر بصقالتها الى الوجه لا سبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة
لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شيء اخر الا ترى ان الحائط اذا خضر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه لزم ذلك اللون موضعا من الجدار ولم ينتقل بانتقال الرائي من مكان الى مكان آخر لكن نرى صورة الشجرة مثلا
في الماء او المرآة تنتقل من مكانها في الماء او المرآة بحسب انتقالنا فتعين الثاني وهو المطلوب واعترض عليه بان الانطباع
وخروج الشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل
فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك
المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة وصورة الوجه انما تنطبع في المرآة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى الوجه
والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وثانيا ان الاجهر يبصر ليلا لا نهارا والاعشى نهارا لا ليلا
وليس ذلك الا لان الاجهر يتحلل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى لغلظ شعاع بصره

A0033

فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم الحضوري بنفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما تدل على نفي التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحيثية معقول ايضا

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والتوهم تجردها تجريدا ازيد من تجريد الخيال ففي هذا النحو من الادراك التجريد بالنسبة الى الاول اشد واما القوة العاقلة فتجردها تجريدا تاما فقد ظهر ان مناط العاقلية والمعقولية عندهم كون الشيء مجردا عن المادة وغواشيها بالكلية ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بالمادة نحوا من التعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجريد التام بخلاف التعقل فانه انما يكون بتجريد تام ونزع بالغ **قوله** فتعقلها بالمعنى المصدري آه اذ التعقل بالمعنى المصدري عبارة عن وجود شيء لشيء موجود بالفعل ووجود الشيء بنفسه مدار ادراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له **وانت تعلم** ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري اصلا ولا بالعكس فافهم **قوله** وبمعنى الحاضر عند المدرك آه **قال** الامام الرازي لو كان عقل الذوات المفارقة غير زائد على ذواتها بل يكون نفس ذواتها وعاقليتها لذواتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ نحن بعد حصول علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها **واجاب عنه** الصدر الشيرازي في حواشي الٰهيات الشفاء بان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها في ذهننا وجوداتها في انفسها هو بعينها وجوداتها لنفوسنا لا وجوداتها لذوات تلك المفارقات فمقتضى قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا بنفس تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك لكن ليس علمنا بها الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا ومحصل هذا الكلام يرجع الى ان ادراك الجوهر المجرد بعين وجوده الخارجي لا بعين ماهيته فلا يلزم من ادراك ماهية الجوهر المجرد ادراك انه عالم بذاته **واعترض عليه** بانه لا يقلع مادة الاشكال لانه اذا حصل الوجود الخارجي للجوهر المجرد في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ادراك وجوده الخارجي

حاشیه مولوی عبدالحق در منطق
تاریخ بست و هفتم ماه محرم سنه ۱۳۰۳
که از امینه مولوی فضل حق داخل
کتابخانه سرکار گردید

كما هو مذهب من يتحول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة
ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول ومال بعض الافاضل عنه الى الثاني

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البداهة والنظرية من صفات العلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات وان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل التضاد او تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين
على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فتوارد البداهة والنظرية
على موضوع واحد واتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اصلا اذ كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الايجاب والسلب والتضايف لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة والتضاد ايضا على هذا المذهب نعم لك ان تجوز
على هذا التقدير اتصاف العلم الحصولي القديم بالبداهة والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى اتصاف العلم بالبداهة والنظرية
ان يتعلق بشيء يتوقف مطلق حصوله على النظر او لا يتوقف حصوله المطلق عليه لا اتصافه في ذاته كما يمكن اتصاف العلم الحصولي
الحادث بهما بهذا المعنى كذلك يمكن اتصاف العلم القديم والحضوري بهذا المعنى ايضا كذا افاد الاستاذ العلامة طال ظله
قوله كما هو مذهب من يقول آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتأثرها بها من مقولة الانفعال
لكنه ليس بشيء اذ مقولة الانفعال عبارة عن التأثر التجددي اي قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في
تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبيعيات الشفاء وانتقاش الصورة في النفس وتأثرها بها ليس من هذا الباب ولعل منشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والتأثر بين مطلق الاتصاف بشيء وبين الاتصاف على سبيل التدريج هكذا قال الاستاذ العلامة في بعض حواشيه
قوله مبنى الخلاف آه اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقسام الى التصور والتصديق والمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شانه اي شيء هو
فذهب الجمهور الى ان ما هذا شانه هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الاكثرون الى
ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية مغايرة لها بحسب التشخص فالحاصل
في الذهن والموجود في الخارج متحدان بالذات والماهية متغايران بالتشخص وذهب بعضهم الى ان الحاصل في الذهن
شبح الشيء ومثاله المغاير له بالماهية والتشخص استدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول ان الشبح يكون مباينا
لذي الشبح والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل للقائل ان يقول الشبح مع كونه
مباينا لذي الشبح علاقة معه وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشيء

ثم اتى بتقرير آخر هو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيضين الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعهما محال ان يجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم

قوله فيهما مع انه الخ بهذا يثبت المقدمة الممنوعة وان لم يثبت المقصود لما مر آنفا منفي الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله الا في المقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح هو اما هذا المعنى فالمعنى فللمفسر ادراكات من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي

قوله هو ان معناه الخ محصله ان نقيض اجتماع النقيضين هو رفع الاجتماع اعم من ان يكون برفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه ومعنى ارتفاع النقيضين المستحيل ان رفع احدهما مع رفع الآخر محال فهذا ليس نقيضا له بل اخص من نقيضه وبهذا ظهر ان ما قيل في دفع الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين هو اعم من ارتفاع النقيضين لانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا يلزم العكس لانه يجوز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا ولا يكون النقيضان مرتفعين فيرجع الى ما ذكره استاذ المحشي ومبناه حاصله آنفا وليس على حدة كما ظن

قوله فنفي الفائدة في ذكرها الخ قال بعض النظار كلام الشارح انه لا فائدة في قوله مع انه قد اشتهر آه فرده المحشي بان هذا القول ان لم يكن نافعا في المقصود اذ المقصود كون الادراك الزائل وجوديا والثابت به اعم منه ومن المنفي الثابت لكن قد ثبت بها المقدمة الممنوعة فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح وفيه انه لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة له في اثبات المطلوب وان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول ليس اثبات المقدمة الممنوعة ولا ان شهرة عدم تعلق السلب الا بالثبوت كاف في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور بطلان المقدمة المشهورة كما وقع عن المحقق الدواني كما يدل عليه قوله في الحاشية وظاهر ان ذلك ليس ظاهر البطلان فلا يرد ما قال بعض المحققين قدس سره ان ما اشتهر لا يكفي هاهنا لانه يجوز ان يتعلق السلب بثبوت السلب من الجائز ان يكون كل ادراك زوال الثبوت سلب فلا يلزم ان يكون هذا العدم بمعنى انتفاء ما ليس شيئا بل انتفاء ثبوته والذي يعني هاهنا هو ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس شيئا اصلا الا انتفاء نفس ما ليس شيئا ولا انتفاء ثبوته وهذا ظاهر البطلان فلا بد من التاويل

قوله لانها تدل آه ولان ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات في غير الخفاء اذ قد عرفت انه غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدميا محضا واما انه ليس ثابتا لشيء حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم هذا قال الشارح في الحاشية الا انه لا يظهر لهذا التخصيص وجه اذ المحقق الطوسي قد استدل بهذه المقدمة في شرح الاشارات والمصر قد اعتمد عليها في المحاكمات حيث قال انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والممتنعات فاذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك وقد اعتمد عليها الشارح ايضا في حواشي شرح الهياكل وما قيل في وجه التخصيص ان اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كذلك غير مسلم عند المحققين فالمانع من

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آه قال في الحاشية دفع لما توهم المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما ما قال المحشي في التوجيه فسيظهر سخافته باعترافه

قوله فافهم قال في الحاشية فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية انتزاعية والانتزاعيات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها نحوان من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشا انتزاعها والثاني تحققها في الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يعقل كونها بهذا النحو من التحقق والوجود مقدما على المنشأ اذ هذا النحو من تحققها ووجودها ليس مغايرا لتحقق المنشأ ووجوده والتقدم والتاخر انما يتصور بين امرين متغايرين في الواقع واما النحو الثاني من وجودها فهو متاخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنى لكونه مقدما على المنشأ

قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آه حاصله انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان ووجه اللزوم ان الحصول عبارة عن الوجود الذهني والوجود معنى مصدري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا افراد لها سوى الحصص وهي تكون متفقة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن الحصول يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل واعترض عليه بان هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور ههنا واما على الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنه التصديق يلزم اتحادهما بالذات اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة الحاصلة اذ لو فسر العلم بالصورة الحاصلة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق اصلا واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما لزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين اصلا والحاصل انه يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادهما نوعا الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بان الحكم عليه بما هو كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد سيولد فلا بد من الوجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن مع وجود المغاير معه حقيقة اعتبار الا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية في الذهن

من الوجود فهو ليس متميز ولا موجود ولا متصور ولا متقرر واما مفهومه فهو ممكن موجود في الذهن متميز عنده ولا حكم عليه بالاستحالة والامتناع **فان قلت** لا يكفي وجود المفهوم للحكم بالامتناع اذ المفهوم ليس بمحكوم عليه بالامتناع لكونه ممكنا وموجودا في الذهن **قلت** الاستحالة والامتناع عبارة عن تأكد العدم ومصداقه انتفاء الممتنع في نفس الامر فقولنا شريك الباري ممتنع مثلا معناه ان شريك الباري ليس موجودا بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بادي اللحظ لكنه سلبي في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فالعقل يتصور مفاهيم الممتنعات ويجعلها مرآة لتلك الحقائق الباطلة ويسلب عنها الوجود فمرجع القضية القائلة شريك الباري ممتنع ان هذا العنوان لا معنون له فافهم وتثبت فلقد وقع نوع من الاطناب في هذا الباب والله الموفق للصدق والصواب.

قوله وهذا الدليل لو تم آه **اقول** قد عرفت ان هذا الدليل لو تم فلا يدل على انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا فضلا عن ان يدل على ان الشخص الخارجي بعينه موجود في الذهن

قوله ووجود المغاير له آه **فيه** انه لا يخلو اما ان يكون الحكم في مثال هذه القضايا على الشخص العيني او على صورته الذهنية على الاول يكون الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجودها في الخارج اذ وجود المحكوم عليه بحسب في القضايا الموجبة الصادقة مع ان زيدا الذي سيولد معدوم في الخارج ليس بموجود فيه اصلا وعلى الثاني قد كفى لصدق القضية الموجبة وجود المغاير معه هوية اذ الصورة الموجودة بالوجود الظلي مغايرة للهوية العينية وجودا وتشخصا قطعا وان كانت مشاركة لها في الماهية **اللهم الا ان يقال** يكفي لصدق القضية الموجبة وجود الموضوع في احد الازمنة الثلثة فاذا حكم على زيد مثلا بانه سيولد فانما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فتأمل

قوله والا لكفى آه **فيه** انه انما لا يكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا لان الجزئي الآخر ليس محاكيا له والعلاقة التي توجب الكشف انما هي المحاكاة وظاهر ان صورة زيد محاكية له بخلاف عمرو فانه ليس محاكيا له اصلا وان كان مشاركا له بحسب الماهية

قوله فلا بد من حصوله ووجوده الخ **قال** الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص واحد وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص متشخصا بتشخصين اذ الماهية مع كل تشخص متشخص آخر وايضا لو اجتمعت التشخصات الخارجية والذهنية في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في التشخص او لا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجرد وبعده متشخصا واحدا وعلى الثاني لا يكون ما فرض متشخصا متشخصا له ثم انه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخصه فهو ذاتياته محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام **واعترض عليه** المحقق الدواني بانه ان اراد تنافي التشخصات الخارجية والذهنية انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا بتشخصين خارجيين وتشخصين ذهنيين فمسلم لكن لا يلزم اجتماع التشخصين المذكورين فان التشخص الخارجي ليس متشخصا الا نفس باعتبار

فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مداخلة له فيه في علمها الحضوري فليتامل

قوله فكما لا مداخلة الخ لعل وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية انه لو اقتضى
هذا الوصف البعدية في الصورة العلمية لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في الصورة العلمية اذ الحاضر والحاصل شيء واحد
بالذات وبالاعتبار كما سيجيء ان شاء الله من ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا في العلم الحضوري مع ان وصف
الحضورية لا مدخل له في اقتضاء البعدية اصلا لا في الصورة العلمية ولا في علمها والا لكان يتحقق كل فرد من الحضوري بعد
تحقق الموصوف به اذا لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الحصولية ايضا
مدخل في اقتضائها فيها لاتحاد هذين الوصفين فنقول المجيب ان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة
العلمية علما حصوليا غير سديد وانت تعلم ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران
الاول كونها مبدأ للانكشاف بنفسها والثاني كونها مبدأ للانكشاف غيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها بالاعتبار
الاول علما حضوريا وغير متاخر وبالاعتبار الثاني علما حصوليا ومتاخرا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
في الصورة العلمية مداخلة وصف الحضورية في اقتضاء البعدية فيها ولا من عدم مداخلة وصف الحضورية في
اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها لتغاير الاعتبارين
وتخالف الجهتين وان كان غرض المحشي ان الصورة العلمية من جهة كونها علما حصوليا ايضا غير متاخرة ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه
مناف لما صرح به في فواتح الحواشي من ان وجود الحاصل بدون ما حصل فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحاصل
بنفس ذاته يقتضي ان يتاخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بمدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية اذ مصداق
هذا الوصف نفس ذات الحاصل واما ثانيا فلان العلم الحصولي لا ريب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
وهو انه الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق
وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الا بعد وجود الموصوف
وتحققه اذ المحتاج من حيث هو كذلك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود المحتاج اليه وتحققه فقد ثبت ان العلم الحصولي
متاخر عن الموصوف بنفس ذاته فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة العلمية متاخرة عن الموصوف
بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها علما حصوليا اذ الحصول ملزوم للتاخر والبعدية
لا لصفة انضمامية له متفرع لوجود الموصوف وتحققه ولا نعني بمداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
الا هذا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولعل قوله فليتامل اشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاختلال في كلامه

وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية

وجوده في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من تلك الشخص بل تشخصه في كل
خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في
الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع وسنده لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل ووضع واضافة وعوارض اخرى
تخصصه بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي ثم انه لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتنف بالعوارض المخصصة لزيد فيكون
التشخصات الخارجية حاصلة في الخيال فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له
باعتبار وجوده الذهني **ومن ههنا** علم اندفاع ما توهم من انه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة
في الخيال لها اعتباران احدهما ان تؤخذ من حيث انها زيد وتجرد عن المشخصات المكتنفة بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار
شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصصة له وثانيهما ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حالة في خيال معين وهي بهذا الاعتبار شخص
من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصلت في العقل فهي من حيث التجريد
عن المشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث اكتناف تلك المشخصات بها علم شخصي قائم بنفس شخصية فكما ان تلك الصورة كلية
باعتبار كونه انسانا وجزئية باعتبار كونه متشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه
علما خاصا بالتشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا مشخصا وذلك لان
المشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والمشخصات
الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال
لا يقال فح يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات **لانا نقول** قد حقق
في موضعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس كذا
اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون
بينها امتياز وضعي وليس ههنا جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج بمشخصات خارجية ثم حصل في الذهن بالعلم بها
في هذا الوجود متشخص ذهني فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصور
الخيالية موجودة في الخارج ولولا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه **والحق** ان حصول التشخص الخارجي في الذهن
من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال وقد عرفت استحالته مما قدمناه مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده

قوله وليس العلم زائدا الخ **اقول** هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل

قوله والجواب الخ **اقول** محصل هذا الجواب ان حصول التشخص الخارجي في الذهن من حيث اكتنافه بالعوارض الخارجية

قوله في الحاشية فيلزم التخصيص الخ ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتجدد حينئذ هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد

قوله ولا يلزم على تفسير المحشي الخ قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المخصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيصه آخر بالحصولي [illegible] مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق [illegible] يراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة [illegible] وهو غير شنيع ثم لزوم التخصيص مرتين بالمعنى الذي توهم الشارح شناعة على تقدير تفسير المتجدد بالحادث فقط كلام [illegible] الصادق

قال الشارح في الحاشية مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد حصول الخ قد ذكر لعدم جواز تفسير المتجدد بالحادث وجهين الاول ما بينه بقوله فيلزم التخصيص مرتين والثاني ما بينه بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول انما يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفسر بنحو يتناول القيدين اعني الحصولي والحادث ليلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث اصلا لانه لو فسر المتجدد بالحصولي الحادث ايضا لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل تصير اعم فلو فسر المتجدد بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا مناص عن لزوم التخصيص مرتين حين تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر بما فسره ويراد بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول يفوت المساواة بين الصفة والموصوف اللهم الا ان يوجه بما سيوجهه المحشي وستعرف ان توجيهه مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارته يتعسف محض

واما ما قال الآخرون فاستمع حاله **واعلم** انه قد اجاب الصدر المعاصر للمحقق الدواني بان الحاصل في الخيال جبل ومقدار
كبير ونسبته اليه فالمقدار حاصل في الخيال مع الجبل ولا يقدر شيئا اذ المقدار ههنا كيف لا كم والحاصل ان الحاصل في ذهننا
من الجبل الكبير ثلث صور صورة الجبل والمقدار الكبير ونسبته اليه فلا جرم نعتقد جبلا له مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود حيث
اذا وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدر للجبل من
قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى **واورد عليه** المحقق الدواني رح بانه اذا كان المقدار ههنا
كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي بكم كما زعم **واجاب عنه**
معاصره بان هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه
لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فمسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم ليس مستيقظا حال
كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات اصلا فمم اذ هذه الصورة المدركة بالذات
كم اذا وجدت في الخارج **ورده** المحقق بان تبدل الماهية بحسب اختلاف الوجود مم وكيف يكون كذلك والوجود عارض والعارض
سواء كان لاحقا او سابقا لا يبدل ماهية المعروض ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الموجود الذهني والموجود الخارجي امرا واحدا
ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا على حصول شيء مخالف لها في الحقيقة
فهذا بالحقيقة قول بالشبح والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يحتج الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل يكفي في الجواب
ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المتقدر بالمقدار المعين في الخارج لكنه في الذهن كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا
في الصغير **على** انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم مع تباينهما بحسب الجنس العالي فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى فانهما متساويان في الماهية بخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من الذاتيات
اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان اريد انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو مم لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان
في الخارج كبيرا وان اريد انه يلزم حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس مستحيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج **ثم اورد عليه** المحقق بانا لا نسلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير ثلث صور
فانا اذا راجعنا الى وجداننا لم نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف تحصل في الخيال صورة المقدار
غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبته الى محله ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل مقدارا معينا مساويا
لمقدار الجبل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير **قال** الصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلثة
صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض منها وليس كذلك ولا اخفاء في ان كون العلم بحصول الصورة
لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو نظري غريق في النظرية فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة اشياء كل منها من مقولة
اخرى صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور المثالية ادراك

فما ظن من ان مقصود المحشي من اقحام هذا الكلام هو الكلام على السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نقض تبيين الاختلال في العبارة والقول بانه من قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس بجيد اذ من المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل للفهم كما في تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها اشارة الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي في اثباته الى امر خارج وهو ان العلم بالمعلوم والمستعان في كل فصل وباب كما عليه هي الامر الخ الظاهر انه ليس داخلا تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بالتسامح ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف

قوله عجيب كل العجب آه وذلك لان الشارح قد صرح في الحاشية ان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث انها معروضة للوحدة فليست القضية معلوما للتصديق عند الامام في زعمه اصلا اذ المتحصل من القضية صورة واحدة والتصديق عند الامام علوم متعددة فلا يمكن ان يكون مطمح نظر الشارح من اقحام هذا الكلام ما توهمه الفطن فتامل

قوله انما هو نقض تبيين الاختلال آه الاختلال في العبارة ان المراد بالمفهومات في المرجع المفهومات من حيث الوحدة وفي الضمير الراجع اليه هي من حيث التعدد وقد عرفت ان لا اختلال في عبارة السيد المحقق قدس سره انما الاختلال في فهم الشارح والمحشي

قوله والقول بانه آه لا حاجة لاصلاح كلام السيد المحقق قدس سره الى ارتكاب هذا التكلف كما قد عرفت فتذكر **قال** الشارح فان قلت الخ اعلم انه قال المحقق الدواني في شرح التهذيب ان في تفسير العلم بحصول صورة الشي في العقل تسامحا لان العلم هو نفس الصورة وعينها لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل ولان المتبادر من صورة الشي الصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا يشمل الجهليات المركبة ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية واورد عليه بانه لا فرق بين صورة الشي والصورة من الشي فكما ان صورة الشي تفيد المطابقة لما في نفس الامر كذلك الصورة من الشي تفيدها ايضا وفيه انه فرق بين العبارتين فان اضافة الصورة الى الشي تفيد الاختصاص المطابقة لما في نفس الامر واما الصورة من الشي فمعناه صورة ما ماخوذة من شي سواء كانت مطابقة له ام لا والحق ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب ان المتبادر من صورة الشي مطابقة الصورة لما هي صورة له فتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صورة الشي في العقل الا ان يقال المقصود ان تفسير العلم بحصول صورة الشي في العقل يوهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر وخروج الجهليات المركبة عنه فالقدر يكفي وجها للتسامح وبانه لا باس بخروج العلم بالجزئيات المادية لان التعريف انما هو للعلم الكاسب والمكتسب وعلم الجزئيات لا يكون كاسبا ولا مكتسبا على انه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج كما صرح به الشارح في حواشي شرح التهذيب ههنا كلام قد ذكرناه في بعض كتبنا **قال** الشارح والمراد منه الخ **قال** بعض المحققين قدس سره هذا بيان للمعنى والاعتذار في تقرير الايراد لان مناطه على لفظ الحصول لا الحاصل سواء قوله مع كونه آه قد عرفت ما فيه فتذكر

لايقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس قوة وصفاء الثالث ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذا اغمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج واجيب عن
الوجهين بانهما لايدلان على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا وهذا غير منكر اذ في آلآت
الابصار اجسام مضيئة تحللها او غلظها تمنع الابصار ويستدل على بطلان مذهبهم بوجوه الاول ان الشعاع ان كان
عرضا يمتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا على صغرها بل من عين العصفور مثلا جسم يخرق الافلاك
الى كرة الثوابت الثاني ان حركة الشعاع لايمكن ان تكون طبعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية لما ثبت في
محله ان لاقسر حيث لاطبع ولا ارادية وهو ظاهر واجيب بانه يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة طبعية والى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا وايضا يجوز ان يكون حركة ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بحسب الشهرة دون اليقين وربما ارتكاب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة الثالث انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب ان لايرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وهذا باطل قطعا فانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت
الرابع انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايصالها الشعاع الى ما لايقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لايقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجريد عن هذه الوجوه بان المراد
بخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين استعد لان تفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع
قاعدة مخروط راسه عند مركز الناظر لكن سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع عنها مجازا
على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه
هذا تاويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك الشعاع متفاوت فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم ير منه ما ضعف شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة مد ظله ان الشعاع الحادث الفائض على سطح المرئي
ان كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج راسه عند مركز البصر فاما ان يحدث
على سطح المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الف راء الف شعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسطة ظاهرة البطلان او يحدث
بمقابلة عين راء شعاع ولا يحدث بمقابلة عين آخر شعاع اصلا وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة ويبقى الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المخروط الموجودين في الخارج هل هما جوهران او عرضان ولعلك علمت مما ذكرنا ان مذهب اصحاب
الانطباع واصحاب الشعاع كلاهما باطلان واما مذهب الاشراقيين فسياتي الكلام فيه في الدرس الآتي ان شاء الله تعالى

ولم يظهر انهم عمموها ايضا كيف وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى بحسب التفسير الاول فلو عمموا بما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة بعينه بل حالة كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة ورد المعترض من عند نفسه لتتميم الاعتراض اذ اعترضت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن الشيء واتحاد الحكاية بعينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا ينفع الشمول

قوله ولم يظهر آه فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضورية ايضا كما يظهر بالمراجعة الى اسفارهم

قوله كيف وانما الداعي آه اقول انت تعلم تخبط هذا الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس داخلا تحت مقولة من المقولات اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وعند الشارح ليست باعراض ايضا كما صرح في حواشي شرح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى اعني الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس مندرجا تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبة بين الصورة والعقل وليس العلم عبارة عن مجرد النسبة التي هي معنى انتزاعي اعتباري كما عرفت بل حقيقته حقيقة محصلة ومن مقولة الكيف وبهذا ظهر سقوط قوله فلو عمموا الخ

قوله بل حاله كحال المعلوم قال في الحاشية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره فالصورة ايضا غيره فالصورة مطلقا ليست كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهى هذا القول في غاية التحقيق وبذلك اشكل على القائلين بكون العلم من مقولة الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجابوا عنه بوجوه غير وجيهة قد نقلها الشارح في بعض تصانيفه مع ما لها وما عليها

قوله فاعلم ان حاصل الجواب الخ هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون قوله هذا داخلا تحته فحصل الجواب ما قال بعض المحققين ان الحصول والصورة يستدعيان المغايرة بالضرورة والعلم الحضوري لا مغايرة فيه فكيف يكون العلم الحضوري بحصول الصورة فالحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا والحق احق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق ويراد به الحضور الاعم الشامل للحضوري ونفسه كما قد يطلق على ما يختص بالحصولي والصورة ايضا قد تطلق على الشيء من حيث الحضور العلمي كما قد تطلق على الشيء من حيث الوجود الذهني وقد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب بان الحصول والحضور كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني فقط فمراد بعض المحققين بحصول الصورة المعنى الاول ومراد المص المعنى الثاني كذا افاده بعض المحققين قدس سره

قوله لانه وان وجد الخ لما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله واتحادهما الا بالاعتبار لا ينفع ههنا وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري انما هو الاعتباري وكان في ذلك غير صحيح بحسب الظاهر اذ لا اعتبار للتغاير في العلم الحضوري اصلا اشار المحشي بقوله لانه وان وجد الخ الى ان مقصود نفي التغاير المعتبر فيه فقط وفيه خفاء تامل في الشارح

قال الشارح كما ذهب اليه صاحب الاشراق اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل بمقابلة
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون
انطباع وخروج شعاع والمشهور فيما بين المتاخرين في تقرير مذهبه ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر فيصير بذلك آلة للابصار واعترض عليه بوجهين الاول انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين فلك الثوابت بل نقول ان العصفور بل الانسان والفيل لو كان بكليته
نورا او نارا لم يقدر احالة لما في عشرة فراسخ من الهواء ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقف الابصار
على استحالة المشف المتوسط على حالة تعين البصر على الادراك فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار لا
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد
فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال لاستحالة تعليل الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة
على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان تكون كل منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور
سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت
العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع
اذ عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
نختار ان تلك الحالة يحصل لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة **لا يقال**
اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتاخر فيلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر يلزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات لانا نقول ان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه نظر
اما اولا فلانه سيجيء ان شاء الله ان علة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد واحد من العلل الناقصة ولا مجموع
اعدامها واشتراط السبق فيما يظن تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل واحد منها واما ثانيا فلان القول بانه عند اجتماع
العيون يحصل تلك الحالة لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشيء اذ لو فرض اجتماع الف

لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع منه شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهماً باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه مبهماً ثم محصلاً باعتبار انتزاع شيء مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحادهما انما هو باعتبار منشأ الانتزاع ليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى مع اما المفهوم الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتحليله ما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي رح ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عروضاً او دخولا لا من حيث انها كثرة محضة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب اي ليس علوما متعددة عند الخصم ثم اعتبر فيها العدد لكن العدد اذا حصل في الذهن حينئذ انما هو الشيء الواحد من حيث انه احد وان كان في نفسه اجزاء

لا الانقسام الى اجزاء الماهية كيف وقد صرح الشارح في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين ان الخلقة كيفية منقسمة الى اللون والشكل

قوله لان الشيء الواحد الخ يعني انه ان اريد باتحاد المرتبتين ان منشأ انتزاعهما واحد فمسلم اذ الشيء الواحد الصالح لانتزاع امرين في اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شيء اذا لاحظه مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شيء كالحيوان مثلا فانه ماهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصل لا لشيء محصل له فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقترن معه شيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء محصل له بل يؤخذ من حيث هو بحيث يكون صالحا للكل مع احد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شيء واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه ويحصله فهو الحيوان بشرط شيء لكن ليس باعتبار المنشأ احدهما بسيطا والآخر مركبا اذ لا تعدد ولا اثنينية فيه اصلا وان اريد ان مفهومهما الانتزاعي واحد فلا يخفى بطلانه وبساطة احدهما وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التعبيري الانتزاعي

قوله انما هي باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل وهذه الحقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بجزأين لحقيقة النوع بل انما جزئيتهما له بتحليل العقل اذ اجزاؤه للنوع لا تتقوم بها حقيقة بل هما مفهومان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة

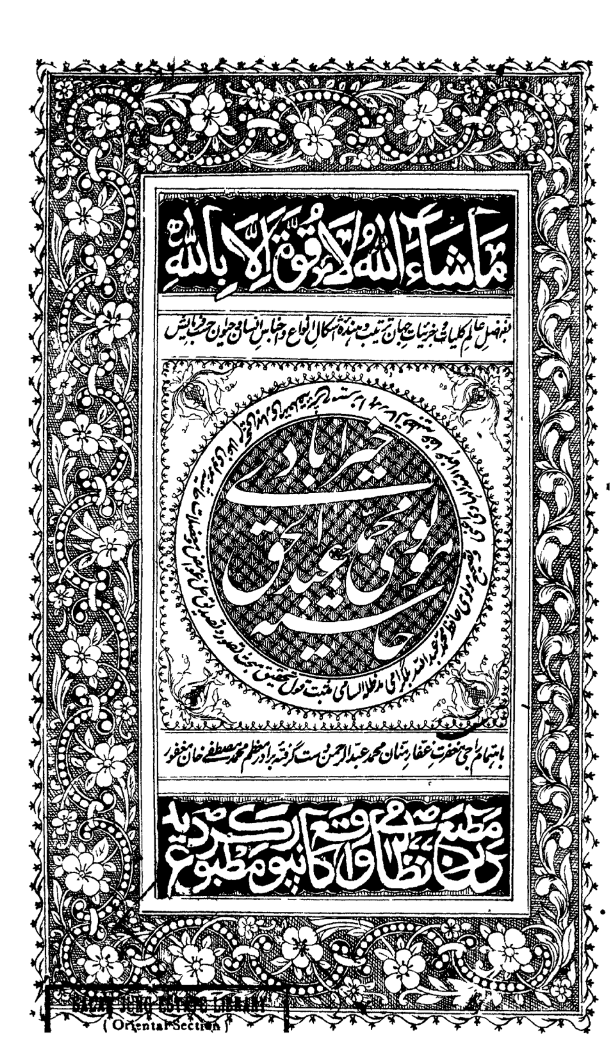
قوله من حيث انها امر عقلي آه ان كان المراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني كما يدل عليه قوله والعلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول ملحوظ بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات المعروضة للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه الوحدة عروضا او دخولا الخ فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها علما واحدا غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متكثرة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام

قوله ضرورة ان القضية الخ **اقول** هذا الكلام عجيب اذ لا ريب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء على الاختلاف بين القدماء والمتاخرين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون القضية مركبة منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المعقولات المتباينة

فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدوانی واتباعه حیث قال فی الحاشیة القدیمة ان فی علم النفس بذاتها موضوع العالم مغایر لموضوع المعلوم بالاعتبار کتغایر المعالج والمستعلج فقد اخطأ الفحول عما ینطق به الشیخ فقوله کیف الخ کانه علاوة لدلیل الشیخ الناهض علی نفی التغایر مطلقا والمقصود انها نفی التغایر الذاتی فقط

ادراک ان الجوهر المجرد عالم وان لم یلزم من ادراک ماهیته ادراک انه عالم **اقول** ان القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن لا یذهبون الی حصول الوجود الخارجی للاشیاء بل انما یزعمون ان الماهیات محفوظة فی انحاء الوجود وظروف التقرر وحصول الوجود الخارجی بعینه فی الذهن باطل عند محققیهم وسیجیٔ بیان ذلک ان شاء الله **قوله** فمن ذهب آه لما اجمع الفلاسفة علی ان مصداق العاقل والمعقول فی علم الشیٔ بنفسه احد محض من دون تعدد وتغایر اصلا اعترض علیهم الامام الرازی فی شرح الاشارات بوجهین **الاول** انه لو کان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا علی ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان یکون عین علمنا بذواتنا ویکون هو ذواتنا بعینه ویلزم جرا فی الترکیبات الغیر المتناهیة واما ان لا یکون هو علمنا بذواتنا ویلزم منه ایضا ان لا یکون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا **الثانی** ان حصول الشیٔ للشیٔ یقتضی تغایر الشیئین کاضافة الشیٔ الی الشیٔ وایجاد الشیٔ للشیٔ وذلک یقتضی امتناع کون الشیٔ عالما بنفسه فالتزم المحقق الطوسی فی جواب هذین الایرادین ان بینهما تغایرا بالاعتبار حیث قال فی دفع الاول ان علمنا بذواتنا هو ذواتنا بالذات وبغیر ذواتنا نوع من الاعتبار والشیٔ الواحد قد یکون له اعتبارات غیر متناهیة لا تنقطع ما دام المعتبر یعتبرها وحاصله ان علمنا بذواتنا لا معنی له الا ان ذواتنا حاضرة لذواتنا ولیس ههنا الا امر واحد بالذات هو ذواتنا لکن فیه تغایر بحسب الاعتبار فان ذواتنا باعتبار انه حاضر مغایر له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد لیس الا بحسب الاعتبار والتسلسل فی الامور الاعتباریة ینقطع بانقطاع الاعتبار فلا یلزم وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل وفی دفع الثانی ان تغایر الاعتبار کاف فی الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر ولیس بکاف فی الایجاد لانه یقتضی تقدم الموجد علی الموجد بالذات واعترض علیه الشارح فی کتبه بانه قد اشتبه علیه التغایر الذی بعد تحقق العلم بالتغایر الذی فی مصداق العلم ولیس ههنا تغایر فی المصداق اصلا اذ مصداق العالمیة والمعلومیة امر واحد بالذات وبالاعتبار هو نفس ذواتنا بلا امر زائد معتبر فیه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج من حیث انها طبیبة ومعالج من حیث انها مریضة فقد اختلفا بالاعتبار ولو کان ههنا ایضا تغایر اعتباری لکان المعلوم شیئا مقیدا لا ذات العالم من حیث هی هی بناء علی هذا التحقیق یمکن دفع الایراد الاول بانه ان ارید بعلمنا بعلمنا بذواتنا علمنا بمصداق علمنا بذواتنا فهو نفس ذواتنا بلا تغایر اصلا فلیس هناک تعدد وتثنیة اصلا فضلا عن التسلسل وان ارید به علمنا بمفهوم علمنا بذواتنا فهو غیر ذواتنا وتابع لاعتبارنا فاذا قطع النظر عن الاعتبار ینقطع التسلسل واما اندفاع الثانی فبان حصول الشیٔ للشیٔ فی علمنا بذواتنا عبارة عن عدم غیبوبة ذواتنا عن انفسنا وعدم غیبتها عن انفسها لیس اضافة حتی یستدعی التعدد والتغایر فتأمل **قوله** حیث قال آه **اعلم** ان المحقق الدوانی ایضا اقتفی اثر المحقق الطوسی حیث صرح فی الحاشیة القدیمة بالتغایر الاعتباری

بين العالم والمعلوم والعلم في علم النفس بذاتها وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث قال كيف يظن ان
علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية فيه على ان يكون في ذاته شيء بازاء العالمية وآخر بازاء المعلومية ولا يتجشمه من يتعود
من هو من التحصيل في الصناعة فضلا عن ان يرتضيه من في نفسه قوة طامحة للفلسفة ولقريحته صغوة منضجة للحكمة فقد استبان
لاولي البراعة في العلم ان معقولية الشيء هي كون ماهية المجردة للشيء وعاقلية هي كون ماهية مجردة لشيء لكن بلا شرط ان يكون
ذلك الشيء هو او غيره ووجود المعقول في ذاته هو وجوده لمدركه ووجوده لمدركه نفس معقوليته فحيث ان المجرد كان وجوده لذاته
بخلاف المادي فان وجوده في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وما منه بازاء العاقلية هو ما منه بازاء المعقولية
الا انك اذا قايست بينه وبين الذات العاقلة لمعقولات هي غيرها سميته باعتبار كون ذاته لها هوية المجردة لذاته عاقلا
وحكمت ان ذلك منه بازاء العاقلية وباعتبار كون هوية المجردة لذاته معقولا وضعت هذا منه بازاء المعقولية لا على ان في ذاته
احد الاعتبارين يخالف الآخر فاختلاف الاسم يتبع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايسة ولو كان كما يظن لانجر الامر في
تغاير اعتبارات المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلية والمعقولية وسائر الشيون والصفات الى
تكثر الحيثيات في ذاته تقدس مجده وهل هذا الا اشراك صريح وزيغ فضيح في معرفة الجناب الربوبي وهل يحكم البرهان
الا ان يتعالى عن امثال ذلك صقع قدوسيته ويرتفع عن اشباه هذه احديته فليس هناك الا تكثر الاسماء بحسب السلوب
بالضم كرانه وگوشه زمين
والاضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره وحيثية الوجوب بالذات اعني القيومية هي بعينها جملة الحيثيات التقييدية
الكمالية بحيث يكذب بفقد حيثيتين كماليتين على الاطلاق ويصدق اطلاق اسماء الحيثيات الكمالية بالاسر على الحيثية
الواحدة الحقة على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون اثما التكثر حيثية التسمية فقط وكبرياؤه اعلى عن ذلك كله انتهى وتحقيق المقام
ما افاده استاذ العلام مد ظله ان مصداق العاقل في علم المجردات والنفس بانفسها مغاير لمصداق المعقول والعلم مطلقا عبارة عن
صفة انضمامية مغايرة للعالم والمعلوم فمصداق العالم في علم النفس بذاتها هي النفس من حيث قيام تلك الصفة بها ومصداق المعلوم
هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكسر اذا عالجت النفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها
ومصداق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وبالجملة العلم صفة واحدة بالحقيقة يختلف باختلاف متعلقاتها فان كان
متعلقها امرا غائبا عن العالم كان تعلقها به بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقها
امرا غير غائب عن العالم كالنفس ذاته وصفاته كان تعلقها به بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حضوريا
لانه ليس بتوسط حصول الصورة واستدل عليه مد ظله بان العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بدانستن
منتزع عن العالم بالعلم الحضوري كما انه منتزع عن العالم بالعلم الحصولي وانكاره عسى ان يكون مكابرة والمعنى
المصدري عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزءا منه او خارجا عنه ملحوظا معه فلكونه
مشتركا بين العلم الحصولي والعلم الحضوري دليل على ان بينهما معنى مشتركا هو الحقيقة المعبر عنها بدانش


ما شاء اللہ لا قوۃ الا باللہ
بفضلِ عالمِ کلیات و جزئیاتِ جہان ترتیب دہندۂ اشکالِ انواع و اجناسِ انسانی و حیوانی حسبِ فرمائش
حاشیہ مولوی محمد عبد الحق خیرآبادی
باہتمامِ راجیِ مغفرتِ غفارِ منان محمد عبد الرحمن دست گرفتہ برادرِ معظم محمد مصطفےٰ خان مغفور
در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

عن المادة من كل وجه واما ما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود في المادة اما لان وجوده مادي
او عارض له ذلك فينزعه عن المادة وعن لواحق المادة معه فيأخذه اخذا مجردا كمثل الانسان الذي يقال له
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة ويفرزه عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ولو لم يجرده عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك
الحاكم العقلي انتهى وهكذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا
عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور
من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو
مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه تجرده
عن تلك العلاقة المذكورة فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة بالعوارض
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة
محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيها غيره والتخيل ادراك الشيء مع الهيآت المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروطة بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيأة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع انتهى والحاصل ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية واياما كان فادراكها التعقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما تجريدا تاما وهو المعقول او تجريدا ناقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس ويختلف الادراكات باختلاف تجرده فالبصر يجرد الصورة عن المادة لا عن لواحقها
كالوضع الخاص واللون والشكل المعين وغيرها والخيال يجردها تجريدا زائدا على التجريد الاول لكنه لا يجردها بالكلية

قوله فيلزم انتفائي الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفائه ثابتا وما لا استدلال عليه بان الادراك منشأ الامتياز
فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاآت المحضة والسلوب البسيطة لا تتميز الا بملكاتها

جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية ففي غاية السخافة اذ لا يمكن اختلاف الادراكات بالنوع الا اذا كانت متفقة في الجنس
وح لا معنى لكون بعضها وجودية وبعضها عدمية فجاز اختلاف النوعي بين الادراكات مع جواز اختلافها في كون بعضها وجودية وبعضها عدمية
قوله مع ان الوجدان شاهد الخ يعني ان الوجدان شاهد بانا لا نفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق بل نعلم بداهة
ان الادراكات السابقة تجتمع مع الادراك اللاحق الا ترى انا عند علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات لزوما بل قد يطالع الذهن كلها
واورد عليه بانه لا يلزم من كون الادراك ادراكا للسابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا او دائما مع اللاحق بل ان
لا يجتمع مع اللاحق ما كان من فروعاته فيجوز ان تجتمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتعلق بها الرفع واجيب بان المراد انه يلزم
انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة واحدة عند تحقق الادراك اللاحق فالادراك اللاحق انتفاء
لجميع الادراكات السابقة عليه بالذات او بالواسطة فيلزم من تحقق الادراك اللاحق انتفاء جميع الادراكات السابقة واعلم ان بعضهم قالوا في وجه
استحالة انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوم تتزايد يوما فيوما كما سيجيء فيلزم على هذا التقدير ان لا تتزايد لكن
وانت تعلم انه على هذا التقدير يكون قول الشارح فيما بعد ثم اقول اعادة غير مستحسن كما قيل وبعضهم قالوا ان انتفاء جميع الادراكات السابقة
عند تحقق الادراك اللاحق يستلزم ادراكا سابقا على اول ادراك يحصل في اوان مرتبة العقل بالملكة بعد قبل العقل الهيولاني وهو محال
لان الاول من السلسلة لا يسبقه واحد منها واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم وفيه انه راجع الى قول الشارح فيما بعد يمكن الجواب
عنه آه فالاصلح ما ذكرنا سابقا لا يقال هذه المقدمة اعني قولنا انا لا نفقد ادراكا سابقا عند وجود الادراك اللاحق كافية في
ابطال الشق الاول ولا حاجة الى الاطالة لانا نقول هي ايضا غير خالية عن الافادة وتعيين الطريق الغير الواجب على المستدل
قوله لان الانتفاءات الخ اعلم ان الانتفاآت المحضة والسلوب البسيطة ليست متمايزة بانفسها اصلا اذ لا ثبوت لها بوجه من الوجوه
فلا يمكن ان يثبت لها شيء فلا يثبت لها التميز ايضا وتحقيق المقام ان الانتفاء المحض والعدم الصرف عبارة عن بطلان الذات عن
صفحة الواقع كما ان الوجود عبارة عن تقرر الذات وليس هناك شيء يعبر عنه بالبطلان فالانتفاء المحض سلب للشيئية لا شيء يعبر عنه
بالسلب فلا يتصف بشيء في نفس الامر اصلا فكيف يكون متميزا فان قلت انا نعلم بداهة ان الاعدام الصرفة والانتفاآت المحضة متحققة
في نفس الامر فقد لزم تميزها قلت فرق ما بين قولنا الاعدام متحققة في نفس الامر وبين قولنا الاعدام في نفس الامر فالاول باطل قطعا اذ لا
تحقق للاعدام في نفس الامر اصلا والا لم تكن اعداما والثاني حق اذ نفس الاعدام في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حد ذواتها
من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض والحاصل ان المعدومات المطلقة والانتفاآت المحضة غير متمايز بعضها عن بعض بنفس ذواتها واما
اذا تصورها الذهن صارت موجودات ذهنية ويمتاز بعضها عن بعض فالمعدوم المطلق ليس بمتمايز والمتمايز ليس بمعدوم مطلق وبهذا ظهر ان
ما قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان العدم المطلق من احوال الماهية الممكنة الثبوت لها ليس بشيء لان العدم المطلق رفع لجميع انحاء

فهو العلم حقيقة وعليه نحو اكون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانتقاش و من مقولة الانفعال و الضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة و من مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا توصيف بالمطابقة ولا شئ مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شئ من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوي الى قولنا لا شئ من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق على الحضوري و الحصول بالمعنى المصدري على الحاضر و الحاصل بمعنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما مورد القسمة و كون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين و لعل هذا ما اشار اليه المحشي بقوله و فيه ما فيه

قوله فهو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة و ستعرف وجها آخر لابطاله

قوله و عليه نحو آه انت تعلم ان حصول الصورة ليس الا الوجود الانطباعي للصورة كما سيصرح به الشارح والوجود و غيره من الامور العامة ليست داخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسائط عقلية فلا جنس لها ولا هي اجناس لشئ اذ لا فرد لها سوى الحصص وهي بالقياس الى حصصها نوع حقيقي كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم داخلا تحت مقولة من المقولات اصلا و بهذا يظهر وجه آخر لابطال كون العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل

قوله و من مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فتذكر قوله والضرورة تشهد آه بل الضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ الانكشاف حقيقة واحدة محصلة و الصورة الحاصلة من الشئ سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة و تنقيح الحقائق وان كان عسيرا لكن كونه حقيقة واحدة لعله من الفطريات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحته نوعان و من ههنا ظهر ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا و لهذا المقام تفصيل و تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله

قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ماخوذ من كلام المحقق الطوسي و لا يخفى سخافته لانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العلم مع المعلوم و عدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم و دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان اريد بهما الانكشاف الواقعي للمعلوم و عدمه فمسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة ادراكية كما سيحققه الشارح فان قلت دلائل الوجود الذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن حين تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا

قوله الا بالمعنى المصدري آه و ذلك لان المعنى المصدري لغة هو ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن و هو مغاير لحصول الصورة

والا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه
هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى لما لم يتميز فكيف يكون
منشأ لامتياز الغير غير تام او عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لامتياز الغير ومن ثم فعليه البيان لمن ظن ان الملكات ايضا سلوب

الوجودات فنصدقه لا شي محض لان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق لا يمكن ان يثبت له شي او ان يثبت له

قوله والا لم يكن الحصر الخ لم يقل انه على تقدير تمايز السلوب ايضا لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا اذ يرد عليه انه
على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعددا فكيف لا يجزم بالانحصار بل الانحصار على هذا التقدير
بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا
عقليا لان معناه ان زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بداهة فكما لا واسطة بين مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
اضافة السلب الى الحقائق لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الحقيقة ومع السلب مع الحقيقة
ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فلكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا ريب فعلى
تقدير كون السلوب البسيطة متمايزة يكون الحصر بين الانسان وسلبه ايضا عقليا واما قوله لتجويز العقل آه فلا يخفى سخافته اذ على
تقدير تعدد مفاهيم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة الرافع لها واذا لم يكن سلب خاص الا سلبا
درفعا للذات خاصة لم يكن تلك الذات الخاصة مناقضا له دون غيره من السلوب فلا يبطل الحصر العقلي اصلا وهذا كما يقال ان النسب السلبية
نسب بسيطة مع ان كل نسبة منها مقابل النسبة ايجابية ولا تتوهم ان قولنا الحصر بين الشي وسلبه عقلي واسطة بحصل الجزم بالواسطة
فلم يبق الحصر عقليا لانا نجزم الحصر بنفس تصور الشي ورفعه بل الرفع والمرفوع من شانهما ان يجزم بتصورهما انهما لا يرتفعان
ولا يجتمعان وهذا هو المعنى بالحصر العقلي وليس الجزم بالحصر بواسطة ان هذا رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن الحصر الخ منظور فيه
فالاولى ان يطرح هذه المقدمة من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب بما قررنا سابقا ثم يقرر الدليل الى آخره
قوله او عدم التمايز آه يعني ان عدم السلوب والانتفاءات بنفسها وان تميزت باضافتها الى ملكاتها مسلم لكنه غير نافع اذ ما لا بد ان يكون الشي
منشأ لامتياز الغير متميزا بنفسه مطلقا سواء كان بنفسه او بغيره ان ادعى انه لا بد لمنشأ الامتياز ان يكون ممتازا بالذات فعليه ان يبرهن عليه
واقول ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل يكون ممتازا بالذات
ضرورة تساوق الوجود والامتياز وبالجملة ما لا يكون موجودا او ممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق ولا وجود لها
الا بوجود منشأيها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ
وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه لا تسلسل بل ينتهي بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير بالذات فافهم
قوله وان ظن آه يعني على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاء المحض الملكات ايضا سلوب بسيطة غير متمايزة فكيف يحصل الامتياز للاعدام باضافتها اليها

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه والحاصل انه ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول +

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تحصى وقبائح لا تكاد تستقصى سيجيء ذكر نبذ منها ان شاء الله تعالى ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل في الذهن نفس الشيء اذ الحكم من الشبح لا يتعدى الى ذي الشبح المغاير له بالماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذهن باعترافهم ايضا كما في علم الشيء بالوجه فكما تعدى الحكم من الوجه الى ذي الوجه المغاير له بالماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشبح الى ذي الشبح المغاير له بالماهية ايضا وسيجيء الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله تعالى وذهب بعض الافاضل كالكاتبي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهذا مع بطلانه بالوجوه التي ستاتي ان شاء الله تعالى يرد عليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والحصول معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون منشأ للانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالمنشأ فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ

قوله والعلامة جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب جدا اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور والصورة الحاصلة من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متخالفة متباينة كما تقرر في مقره فكيف يصح ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل امر مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة وايضا لا معنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت آنفا

قوله كما جمع العلامة القوشجي آه هذا التنظير ليس في محله اذ العلامة القوشجي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذهن امران احدهما حاصل فيه وليس بقائم به هو المعلوم والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذهن اي المعلوم وهو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المذهبين اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشبح اذ الشبح عبارة عن الشيء الماخوذ من ذي الصورة المغاير له بالماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من ذي الصورة بل هي امر آخر وراء ذلك الشيء الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولا بالشبح والمثال حتى يكون مذهب العلامة القوشجي جمعا بين المذهبين وسيجيء ان شاء الله تعالى ما يبطل به هذا التوهم باتم تفصيل +

قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة والا لم يكن المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف ومصداق العالمية عند العلامة الشيرازي كما يظهر من كلامه في درة التاج

قوله فيها اذ ذلك بين الحج ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين ثم ليعلم ان في هذا المقام شكالاً انما طبني به معاصر الاستاذ وهو ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شئ رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون النقيضان مع وجهين وهو يستلزم لا اجتماعهما وقد سنح لي في حله بعون الله دفعه لكنه لم يرض وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معاً حتى يلزم ما لزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي تحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد ونقايته ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ فحسنه

فذلك الادراك لا يخلو اما ان يكون وجودياً او عدمياً على الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك العدم مستلزماً للوجود او غير مستلزم له على الاول ايضاً يثبت المطلوب وعلى الثاني لا يصح تعلق السلب الا بالسلب ايضاً الى العدم المحض لا المستلزم للوجود

قوله بل هو مستلزم لارتفاع النقيضين الخ اورد عليه بان نقيض الوجود ليس الا العدم المحض والادراك على تقدير كونه عدمياً ليس الا عدماً ثابتاً ضرورة انه من صفات النفس فلو تعلق الاستفادة من غير استلزامه للوجود لا يلزم ارتفاع النقيضين اقول غرض صاحب المطارحات ابطال كون العلم عدماً محضاً اذ تعلق السلب انما يمتنع بالسلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عد من الحقائق انه فيما اختاره لا يتم التقريب كما ذكره المحشي مع لا ريب انه لو تعلق الاستفادة بالسلب البسيط لشئ بحيث لا يكون مستلزماً للوجود لزم ارتفاع النقيضين قطعاً على ان المقصود انه لو لم يكن معنى المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء بالنسبة الى شئ ما ذكر الشارح في الحاشية بقوله وانت تعلم آه يلزم ارتفاع النقيضين ولا شك في اللزوم ولا في بطلان اللازم وليس الغرض انه على تقدير كون الادراك عدماً لو تعلق الاستفادة به من غير استلزامه للوجود يلزم ارتفاع النقيضين

قوله لكنه لم يرض به الخ قيل وجه عدم الرضا ان جواب المحشي محتاج الى تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا في وجهه ان هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعة بانتفاء جميع الافراد كما زعمه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لانه لما تحقق موضوعها بتحقق فرد خاص فحين انتفاء هذا الفرد يستند اليه هذا الانتفاء ايضاً فلا معنى لحصر انتفاء موضوع الطبيعة في انتفاء جميع الافراد مع كما ان وجوب احد النقيضين غير محال لعدم استلزامه تحققهما معاً كذلك ارتفاع احد النقيضين ايضاً غير محال لعدم استلزامه ارتفاعهما معاً والتحقيق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق وليس معناه انه توجد بعين وجود الفرد بل هذا معنى وجود موضوع المهملة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع الطبيعة فهو موجود في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عنه فيصح انه يوجد بوجود فرد بمعنى انه منتزع عن الفرد ولا ينتفي بانتفاء فرد لان الفرد منشأ الانتزاع فاذا انعدم الفرد موجوداً انتزاعه عنه بلا ريب بل انما ينتفي موضوعها لو انتفى جميع الافراد اذ على هذا التقدير لا يكون له منشأ اصلاً فينتفي بالضرورة والوجه في عدم الرضا ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معاً بان يصرف المعية الى التحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس بمحال كما قال المحشي وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشي وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصر الاستاذ والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جداً

وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما سيجيء

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين ما النسب العقدية في العقول العالية والانوار المفارقة التي
هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع واعلى عن ذلك كله فان علم الانوار العقلية المفارقة والنورية
النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق اي المطابق للواقع الذي
هو الصادق والمتحقق انتهى وذلك لان البداهة العقلية الغير المأوفة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ
عن حقائقها بانطباعها فيها ومن شأن سنخ حقائقها احتمال الصدق والكذب فكيف يظن انها متعالية عن الصدق وايضا
قد اعترف هذا القائل في القبسات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باختراع من العقل وبان الصوادق
مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها حيث قال باعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا بتعمل واعتمال
من العقل سواء كان تحققه لا بتعمل العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال
بما هي متحققة في حدود انفسها انتهى فلا مجال له لانكار اتصاف العقود الصوادق المرتسمة في العقل الفعال بالصدق
لانه عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القريحة المستقيمة قاضية بان صدق الصوادق
غير منوط بذهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق العقد القائل الباري سبحانه واجب وان شريكه ممتنع وان
العقول العالية ممكنة مثلا بوجود العقول العالية لتقدم وجوبه سبحانه وامتناع شريكه وامكان تلك العقول على وجودها
لا سيما على القول بالحدوث الدهري كما ابتدعه هذا القائل واما رابعا فلما افاد بعض المحققين قدس سره ان القضايا معلومة
للمبادي العالية باتفاق الفلاسفة والا لزم الجهل والقضايا منها صوادق ومنها كواذب فاما ان يصدق المبادي
العالية بمطابقة القضايا الصوادق للواقع فيكون علومها تصديقات او لا فيلزم الجهل المركب فقد استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظ التصور والتصديق
فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فافهم ولا تزل فان المقام من مزال الاقدام

قوله وهو خلاف مقتضى كلامه الخ ان قرر كلامه فيما سيجيء ويمكن ان يقال آه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق يليق ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بهما
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطقي لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث كما هو الظاهر من فحواه فارادة البعدية الذاتية
خلاف مقتضى ذلك الكلام بلا ريب اذ على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما والعلم الذي له مدخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بهما ليس الا الحادث من الحصولي
لكن يرد عليه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

جواز ان يكون السواد المحسوس مع احد اسوادات كثيرة فليس محل ينبغي ان يستغني عليه لانا لا نجد باساً في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيراً كما هو المقرر في مقره فاد عاء استحالته ادعاء محض كيف وان الجسم ينغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان وهذه البعينة اجتماع المثلين فلم يتم ما قال واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لا بد لعلم الجزئي بما هو جزئي

ومحلها الهيولى الشخصية واحد وقد قامت بها افراد الجسميات في زمان مع احد الجسمية المائية والنارية وغيرهما وانما جوزوا ذلك لاختلاف استعدادات المحل فيها فمن جهة استعداد الهيولى للصورة المعينة المائية يحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخرى ومن جهة استعدادها للصورة المعينة النارية تحصل هذه الصورة ممتازة كذلك واذا كان كذلك فيجوز مثل ذلك في الصورة وصورة الصورة ايضاً فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل اعني ما به يرتفع الامتياز بين الشخصين بحسب المحل والماهية والزمان مع جهة استعداد المحل اذ الامتياز باختلاف استعداد المحل حاصل وفيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا يمكن ان يكون منشأ للامتياز والتغاير اصلا وانما الامتياز بين افراد الصورة الجسمية الحالة في الهيولى فهو بواسطة الصور النوعية المختصة بكل واحد منها وذلك لانهم صرحوا بان آثار الاجسام متخالفة بالضرورة فمنها ما يقتضي الحرارة والصعود الى الفوق مثلا ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفل فلا بد لها من علة ولا يمكن ان يكون تلك العلة هي الجسمية المشتركة لاشتراكها في جميع الاجسام ولا الهيولى لانها قابلة محضة فالعلة اذن امر مقارن للجسم سوى الصورة الجسمية والهيولى وهي الصورة النوعية فمنشأ امتياز افراد الصورة الجسمية عندهم ليس الا الصور النوعية واستعداد المحل وان كان مختلفا لكن المستعد من حيث هو مستعد لا يتصور منه التحصيل والفعلية اصلا

قوله لجواز ان يكون الخ اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون اما المجوزون فاستدلوا على ما ذهبوا اليه بان الجسم ينغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان اجتمعا والحلوكة سوادان اجتمعا فثبت اجتماع المثلين وفيه ان كل واحد من مراتب السواد المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عارض مقول عليها بالتشكيك والحاصل ان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف حقائق متخالفة كما تقرر عند المشائية وليس الشديد مركبا من المراتب الضعيفة فليس الحلوكة سوادان ولا السواد كهبتان ولا الكهبة كدرتان والى هذا اشار المحشي بقوله فليتامل واما المانعون فاستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اجتماع المثلين لارتفع الامان عن الحس فانه يجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا هو البطلان ورد بانا لا نجد في ارتفاع الامان عن الحس باسا فان الحس قد يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشط متحركة والعنبة في الماء بقدر الاجاص والراكب في السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ جدي قدس سره بان تجويز ارتفاع الامان عن الحس ما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة المذكورة لوقوع اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في علم المرايا والمناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه

وايضا يأباه ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف هنا يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث

في حيز المنع بل في حيز البطلان ولا يلزم من تعلق الغرض العلمي بالعلم الحصولي الحادث ان يكون هو المقسم للتصور
والتصديق اذ كون العلم تصورا او تصديقا غير منوط بالحدوث كما عرفت وان حمل اشارة الى الدليل المشهور على ان العلم الحصولي
القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية فيرجع محصل ذلك الكلام الى ان المتصف بالبداهة والنظرية
ليس الا العلم الحصولي الحادث واما العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما فلا يتصفان بالبداهة
ولا بالنظرية وعلى هذا التقدير ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
اختصاص مقسم التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لكن حمل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخلو عن البعد اما اولا فلان
قوله فيما بعد ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق آه يدل على انه ظاهرة على ان المقصود منه بيان ان مقسم التصور
والتصديق بمعنى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات كما سيبينه المحشي واما ثانيا فلان قوله ويمكن ان يأبى
عن الحمل على هذا المعنى اذ القول بكون العلم الحصولي الحادث مختصا بالاكتسابات التصورية والتصديقية ضروري لئلا يحتمل الحصر
فان قلت المعتبر عند الشارح في موارد التقاسيم مطلق الشيء الذي هو موضوع المهملة لا الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعية
كما صرح به في حواشي شرح التهذيب والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالقسمة الى البداهة والنظرية والاختصاص
بها اللذان للحصولي الحادث ثابتان لمطلق الحصولي ايضا فمطلق الحصولي ايضا منقسم الى البديهي والنظري ومختص بهما اذا عرفت
هذا فنقول ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى كلامه ويمكن ان يقال آه اذ لو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم
مطلق الحصولي وكلامه في ذلك لا يقتضي الا ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات واختصاص بها ومطلق الحصولي ايضا كذلك
قلت الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والاختصاص للعام في ضمن فرد خاص
يثبت عدم الانقسام وعدم الاختصاص ايضا في ضمن فرد آخر والسر ان العام حامل للاحكام المتنافية فاختصاص العام بمعنى
اختصاص فرد منه ليس اختصاصا للعام حقيقة فلو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي وليس له مدخل في الاكتسابات واختصاص بها
الا باعتبار نوع منه وهذا ليس دخلا واختصاصا له في الحقيقة على ان مختار الشارح في حواشي شرح المواقف ان المعتبر
في موارد التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء وانما قال في حواشي شرح التهذيب ما قال توجيها لكلام المحقق الدواني
قوله وايضا يأباه الخ قال الشارح في حواشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المصنف هنا فهذا الكلام كما تراه تدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها واثباتها مع الصور
الحفظ والتصديق بها ومع الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص فيلزم على تقدير

وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص على راى المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول فى المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة فى مفهوم العمى دون حقيقتها وكما ان التشخص داخل فى عنوان الشخص دون المعنون الفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما فى موضوع المهملة القضية والطبيعة فارتفع الاضطراب استقام التفريع هذا ما ظهر لى الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يقول عبده الضعيف ان كلام الاستاذ مفتقر الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتى بهما فاستمع

اذ التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين المقولتين المتباينتين محال عندهم وايضا لو كان التقييد جزأ ذهنيا يصير بمنزلة الفصل مقوما للحصة مقسما للطبيعة فيكون الطبيعة جنسا للانواع اذ التقييدات مختلفة لكونها نسبا مختلفة باختلاف المنتسبين فح يكون الطبيعة مع كل تقييد حصة فالطبيعة تكون مشتركة بين تلك الحصص المختلفة بالماهيات . لا سبيل الى الثانى ايضا اذ يلزم على هذا التقدير ان لا تكون الطبيعة محمولة على الحصة اذ كون الطبيعة جزأ خارجيا يستلزم كون الجزء الآخر ايضا خارجيا اذ لا احتمال لكون احد الجزئين خارجيا والآخر ذهنيا كما سيجئ تحقيقه وهذا ينافى كون الطبيعة نوعا لان النوعية توجب الاتحاد والحمل فقد يجاب عنه بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا فيه والقيد خارجا عنه والثانى ما لا يكون التقييد داخلا فيه ايضا وهذا مرادف للشخص والمراد بالحصة فى قولهم كل كلى نوع حقيقى بالنسبة الى حصصه هو هذا المعنى الثانى وانت تعلم ان هذا الاصطلاح توجيها لكلامهم لانهم صرحوا بان لا افراد للمعانى المصدرية الانتزاعية سوى الحصص الاعتبارية وان المعانى المصدرية بالنسبة الى تلك الحصص انواع حقيقية وايضا لو كان مرادهم بقولهم كل كلى بالنسبة الى حصصه نوع حقيقى ما ذكره المجيب لكان كل كلى بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعا حقيقيا ايضا وهذا مع صراحة بطلانه خلاف مصرحاتهم

قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين الحصة والشخص على راى المتاخرين على تقدير عدم دخول التقييد فى المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكلى المتخصص المتشخص فى الواقع من دون اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ واما الحصة فهى عبارة عن الكلى المتخصص فى لحاظ العقل واعتباره بان يعتبر العقل الكلى متخصصا بالتقييد ولا يكون هذا التخصيص الا باعتبار العقل ولحاظه وهذا هو المعنى بدخول التقييد فى اللحاظ دون الملحوظ قال

قوله اللهم الا ان يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم فى تفسير الحصة حيث فسروها بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا فيه والقيد خارجا عنه دخول التقييد فى معنون الحصة فالقول بكون التقييد داخلا فى عنوان الحصة فقط دون المعنون تكلف غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فافهم

فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل ذاتها كافية في حدوثها وعليه يتفرع بطلان اثبات الصانع بهذا الكلام وقد تعقب عليه العلامة القوشجي
في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامكان عن عدم
الاقتضاء بهما مطلقين فلا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واحد واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا
في زمان آخر او بالعكس او يكون ممكنا في زمان ثم يصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه لا يختلف بحسب الازمنة
لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا
بالعدم فان هذا الوجود ممتنع اتصاف ذات الباري تعالى به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا فلا ينقلب
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير وتبدل فلا انقلاب وكذلك العدم قد يقيد
بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاء العدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به
لم يمكن اتصاف ذات الممكن به فلم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد فلا يضر فانهم قالوا
ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا ان امكانه ازلي اي امكانه ثابت في الازل كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون شيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك
من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وبعد تمهيد هذا فنقول المعدوم ليس وجوده مطلقا على اي
وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد لا يمتنع اتصافها
بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم والقائل بامتناع اعادة
المعدوم لا يجوز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة حتى يرد عليه ما قال بقوله لو جاز
ان الشيء الواحد الخ بل انما يقول ان الوجود المبتدي والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج ومتحدان بالذات والحقيقة
فيجوز ان تقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا تقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا الا ان
لا يجوز ان تقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الآخر قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة مقصود صاحب المواقف
انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده
واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول وممتنع الاتصاف بالوجود الثاني لجاز ان يكون الحادث ممتنع
الاتصاف بالوجود في زمان عدمه وجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله
ولو جوزنا الخ وكان حق العبارة ان يقول ان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الوجود ايا ما وقوله ولو جوزنا الخ

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل خالٍ عن المحصول والتحصيل اما اولا فلانك قد عرفت انه من كلام الشيخ في الشفا ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود والمركب الذهني موجود واحد لكن العقل بضرب من التحليل يحلله الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يصير شيئ عين شيئ ويتحد معه يكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منها وعين المركب ايضا فالقول بان الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا مخالف لتصريحاتهم ومناف لتنصيصاتهم فضلا عن ان يكون هو عين مرامهم واما ثانيا فلانه ان كان المراد بكون الجزئية الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الاخر ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخر اصلا فلا يخفى انه سفسطة اذ الجزء الذهني لما اتحد مع الكل اتحد مع الاجزاء الاخر ايضا في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخر استقلالا فعلى تقدير تسليمه غير نافع لمقصوده واما ثالثا فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسمان احدهما المركب الذهني وهو عبارة عما لا يكون اجزاؤه متمايزة اصلا الا في لحاظ العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني المركب الخارجي وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدا مع بعض ولا مع الكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقيا والا اعتباريا وليت شعري ان المركب الذي احد جزئيه ذهني والآخر خارجي داخل في اي قسم من قسميه ولعل هذا قسم آخر من المركب برزخ بين المركب الذهني والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار واما رابعا فلان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم واما خامسا فلان قوله اذ كل واحد من الطبيعة والتشخص آه ليس بشيئ اذ من يقول ان الطبيعة والتشخص جزآن للشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزآن من الشخص كما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل هويات متعددة ولا تتعين شيئ منها الا بانضمام الفصل وهما متحدان جعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تتعين شيئ منها الا بتشخص منضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيئان احدهما الماهية الانسانية والثاني التشخص حتى يتركب فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد

ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما يناله الحس **الثاني** انه يجب على تقدير
اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة
ايضا فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل فانه فرع الاثنينية واورد عليه بان عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية واجاب العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان
ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط **الثالث** انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا فرضنا
اجتماع سوادين مثلا في محل فيجوز ايضا ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصاف ذلك المحل
بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وذلك الضد ضد للمثل الثاني فيلزم اجتماع السواد في المحل
مع ضده وذلك محال واورد عليه بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد المثلين مع تجويز ان يكون المثلان المجتمعان في المحل لازمين له
فلا يجوز زوال شيء منهما عنه وعلى ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده والا فيجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين هكذا وقع القيل والقال والحق ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز
بينهما بالكلية في نفس الامر مستحيل اذ الامتياز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين شيئين في نفس الامر
الا اذا صح وجود شيئين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود معنى مصدري يختلف باختلاف المضاف اليه فتامل

قوله ان يحصل هو بنفسه الخ حصول الجزئي الخارجي بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن مذهب جمهور الحكماء وقد نص
عليه الشيخ في كتبه كالشفاء والاشارات وغيرهما وقد سبق منا نقل بعض تلك العبارات ولا يخفى على المتامل فيها ان مذهبهم
ان الاشخاص الخارجية تحصل في الذهن بتشخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس باحدى الحواس الظاهرة التجريد عن
نفس المادة مع شرط حضورها عند الحس عند وقوع نسبة ووضع وفي التخيل مع غيبوبة حاملها التجريد عن المادة وعن وقوع نسبة ووضع
بخلاف سائر العوارض وبالجملة الموجود في الذهن نفس الهوية الخارجية وهذا المذهب وان كان مختار جمهور الفلاسفة
لكنه لا يصح على تقدير كون مصداق الوجود المصدري نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كانت عين
هي في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة
في الاعيان وهذا صريح الاستحالة وايضا علم الجزئي بما هو جزئي حصولي البتة فاما ان يكون نفس ذاته بما هي في الخارج
مرتسمة في الذهن فتكون ذاته بما هي حاصلة في الذهن واقعة في الاعيان او لا يكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان حاصلة في الذهن
بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي ولما كان التعري عن الوجود الخارجي مساوقا للتعري عن التشخص فلا يكفي حصولها مع التعري عن الوجود
الخارجي في علم الجزئي بما هو جزئي وقد كان الكلام في علمه بما هو كذلك وايضا الوجود في الذهن عبارة عن الحلول فيه كما يجيء ان شاء الله

التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرنا ومرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق
الحادثين مرة اخرى انتهى وهذا الكلام نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص في زعم الشارح هو الحصولي الحادث
فلا بد ان يراد بالبعدية ههنا البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه وما قيل ان الشارح حمل كلام المص في حواشي
شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وحمله ههنا على ما هو التحقيق
من ان العلم الحصولي القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا ففيه اولا ان كون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا
وان كان حقا كما عرفت لكن الشارح مصر على ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي كما يظهر بالمراجعة
الى اقاويله والتامل فيها فكون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحقيقا عنده وثانيا انه غاية ما لزم مما ذكر
دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لا دفع ما الزم هناك على المحقق الدواني من لزوم التخصيص مرتين ولا ريب انه
لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التخصيص مرتين على المص كما الزم هناك على المحقق الدواني
والتخصيص مرتين او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستنكف عنه بانف شامخ ويشنع على من
يرتكب التخصيص مرتين في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري تشنيعا بليغا وقد يقال ان غرض
الشارح في حواشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اي على تقدير كون علة التخصيص بالحادث الانقسام الى
البديهي والنظري يلزم التخصيص مرتين وليس غرضه الالزام على المحقق الدواني اذ لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه
واقول انت تعلم انه لو سلم انه لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا ريب انه لا يقول يكون العلوم القديمة تصورات
وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي ويشنع على من يقول يكون العلوم القديمة
تصورات وتصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشنيعا بليغا وهذا غير خفي على المتامل في كلامه فالتخصيص الذي لزم هناك
على المحقق الدواني ليس ضروريا عنده وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك الزام عليه بلا ريب وان كان ذلك
الالزام لغوا في الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الزمانية كما حملها
المحشي ولعل هذا هو المحمل الصحيح لكلامه اما اولا فلانه لو حمل البعدية على البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وقد عرفت انه شنيع جدا في زعمه
فان قلت يلزم التخصيص مرتين على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا اذ المتجدد بمعنى الحادث والذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور قيد آخر قلت ليس معنى المتجدد الحادث فقط حتى يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور قيدا آخر ويلزم التخصيص
مرتين بل المراد بالمتجدد الحصولي الحادث كما سيصرح به المحشي وهو وان كان قيدا واحدا لكنه قائم مقام القيدين اعني الحصولي
والحادث فان قيل لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية لم يحتج الى لفظ كان لان البعدية الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد
يقال المتبادر من المتجدد ليس الحادث فقط لا الحادث الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف واما ثانيا فلان

اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذالك بل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني و الخارجي او التشخيصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ولا يفضي الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن

ومصداق الحلول بنفس ذات الحال بلا زيادة امر وانضياف حيثية فلو حصل الجزئي الحقيقي من الجواهر في الذهن لكان بنفسه مصداقا للحلول فيكون ذاته بنفس ذاته مصداقا للافتقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون حين كونه في الخارج ايضا محتاجا الى الموضوع ومفتقرا اليه فلا يكون جوهرا وايضا يكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان ايضا بما يحصل في الذهن مع تعريه في الخارج لا بد ان يكون لماهيته مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لاستحالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني واحدا بالعدد فلو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتشخصه عين ماهيته فلا ماهية له مشتركة يحتمل وجودين و تشخصين وما قيل ان عينية التشخص للشيء لا ينافي وجوده في الذهن ولا يوجب ان لا يتشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجوده الموضوع ولا يستحيل ان يكون للشيء الواحد تشخصان احدهما خارجي والآخر ذهني اذ التشخص الخارجي مميز له عن الاشخاص الخارجية طرا وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة له من الامر المغاير له لذالك الشيء وتشخصه الذهني الحاصل له عند وجوده في الذهن مميز عن تشخصات ذهنية اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى التشخصات الذهنية غاية الامر انه ليس بكلي في الاصطلاح فلا يخفى سخافته لان تعدد وجود الشيء الواحد مع بداهة بطلانه صرح به الشيخ ايضا في الهيات الشفاء ومع ذالك لو جاز وجود التشخص العيني الذي وجوده وتشخصه عينه في الذهن فلا محيص عن لزوم كون التشخص الخارجي من الجواهر حين حصوله في الذهن وقيامه به قائما بنفسه غير حاصل فيه ايضا لما كان مصداق الحلول نفس ذات الحال والمساوقة بين الحلول في الذهن والتشخص الذهني ضروري فيكون التشخص الذهني بنفس ذاته مصداقا للحلول في الذهن فافهم

قوله اذ الكلي قاصر الخ لا يخفى ان كون الكلي قاصرا عن افادة علم الجزئي بما هو جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي وهذا القدر يكفي في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي الا انه لا يصح على تقدير عينية الوجود فافهم

قوله وهل هذا الا اجتماع المثلين الخ قال بعض المحققين قدس سره ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك هيأتها دون اشخاصها فلا مثلين هناك

اقول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا

قوله فانهم استدلوا الخ اعلم انهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بوجهين الاول ان الاول الوجود الذهني لو تمت لعدت

ولا يمكن المعارضة بان المنقفة وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة يصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو تدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم الصفة

حمل الشارح فيما سيجي ثم بعضهم خصص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى اذ ح لا بد من التخصيص بالحصولي ايضا بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المص حتى لا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قوله ذلك دليلا على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه في ذلك القول ليس الا رد قول من خصص المقسم بالحادث فقط لا اقتضاء ان من قيد المقسم بالحصولي والحادث كليهما كما يظهر عند التامل الصادق

قوله ولا يمكن المعارضة الخ محصل المعارضة اقامة الاستدلال على ارادة البعدية الذاتية بانه قد ادعى الشارح في الحاشية المنهية المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وتحقق المساواة بالمعنى المصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين وان لم تكن ضرورية كما سينكشف ان شاء الله تعالى لكن الشارح يدعيها اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كانت الصفة وهي قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يراد من موصوفها ما اريد به ها حتى يحصل التساوي وهذا لا يتاتى الا اذا اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف اذ لو اريد البعدية الزمانية تكون الصفة عامة مطلقة من موصوفها الذي هو العلم المتجدد لتحقق الصفة بدون الموصوف في العلم الحصولي القديم هذا اذا اريد بالمتجدد الحصولي الحادث كما هو مطمح نظر الشارح واما اذا اريد به الحادث فقط فتصير الصفة عامة من وجه لاجتماع الصفة والموصوف في العلم الحصولي الحادث وتفارقهما في العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري الحادث وبالجملة لا تكون الصفة مساوية للموصوف الا اذا اريد بالبعدية البعدية الذاتية واجاب عنها المحشي بوجهين آه الاول ما نقله عن استاذه وحاصله انه ليس المراد بالمساواة معناها الحقيقي اعني الصدق الكلي من الجانبين بل المراد منه الصدق الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا وارادة هذا المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به هو استعمال اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى الحقيقي فردا منه كاستعمال لفظ الاسد في الشجاع وكاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى في هذا المقام اذ المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث كما ستعرف ولا شك في صدق الصفة عليه صدقا كليا نعم لو فسر المتجدد بالحادث فقط تصير الصفة عامة من وجه فلا تحقق المساواة باي معنى اخذت اذ لا احتمال ح لصدق الصفة على الموصوف صدقا كليا ولا يخفى ان ارادة هذا المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشارح في الحاشية وسياقها

له اشارة الى انه قد يطلق عموم المجاز ويراد به استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا وقد وقع الخلاف في جوازه كما صرح العلامة التفتازاني في التلويح واما عموم المجاز بهذا المعنى فلا خلاف في جوازه منه غفر له العالي

قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا حد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئى فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول عبده المعتصم بحبله المتين انه قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لا حد ان يمنع على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين فى الماهية النوعية فى محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشى فى موضع آخر والتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا بحسب بل المحل الواحد فى ازمنة متعددة او زمان واحد يوجب تعددها التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفى قوله والاغماض اشارة الى ان ما يبتنى عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه

قال الشارح والا يلزم اجتماع المثلين آه هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها حضورى وتقريره انه لو كان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فيها يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد فى محل واحد فى زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفة النفس فى النفس يقوم فردان من نوع واحد فى محل واحد فى زمان واحد اعنى الصفة وصورتها فى النفس اذ ليس بينهما امتياز اصلا لان الامتياز بين فردين اما بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان والكل ههنا منتف واورد عليه بوجوه منها ما سيذكره المحشى وسيجيء ماله وما عليه ان شاء الله ومنها انه منقوض بما اذا تصور ماهيات الصفات اذ تصور الماهيات انما يكون بالتجريد والتعرية فلا بد من حصول صورها وتشخصها بالتشخص الذهنى فيلزم قيام المثلين بمحل واحد واجيب عنه بان الكلام فى الصفات الجزئية فلو حصلت بهوياتها يلزم الاستحالة قطعا لفقد الامتياز بخلاف تصور ماهيات الصفات اذ لا يلزم ح الا قيام المثلين مع تغاير الهويات اذ الصور هويات ظلية والصفات بانفسها هويات اصلية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولى فلا شك ان الصور الحاصلة منها فى النفس موجودة بوجود ظلى ذهنى وتلك الصفات بانفسها موجودة بوجود اصلى خارجى فصورها تكون مغايرة لها فى نحو الوجود فتكون الصفات وصورها متغايرة بالتشخص فيتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة فى النفس بالوجود الاصلى وبين تلك الصفة الموجودة فيها بالوجود الظلى فلا يرتفع الامتياز بينهما فى نفس الامر وهذا الايراد فى غاية المتانة

قوله اشعارا الى انه الخ يعنى انا لا نسلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المثلين المستحيل **فان قلت** ان الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير انما يكون باحد الانحاء الثلثة الاول اختلاف الماهية والثانى اختلاف المحل والثالث اختلاف الزمان ولا اختلاف ههنا بالانحاء المذكورة اصلا اذ الذهن الذى هو المحل وكذا ماهية الحال وكذا الزمان واحد **قلت** حصر الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير فى الانحاء الثلثة المذكورة ممنوع بل ههنا نحو آخر من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة

فالاعتذار بتغايرهما لاختلاف الزمانين او تخصيص الاستحالة بما في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لم يجوزوا اعادة العدم المحض
وانما منعوا اعادة الوجود بعد العدم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الادراك معدوم ثابت فيعود لثبوت غير مفيد لان الكلام انما هو
على استحالة الاعادة وحججها منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم
عين الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول مع ترتب بين في التغاير الزماني كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه لو اعيد بجميع عوارضه

معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده في زمان عدمه وجها وجوده في زمان وجوده لاختلاف الزمان
وفيه ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة الخصوصيات سواء كانت حقيقية او اضافية يجوز ان تقتضي الذات
الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان تقتضي بعض تلك الاشياء لذاته امرا دون الآخر الا بخصوصه فلو كذا لا يمكن ان
ان تقتضي شيء بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاه بخصوصيته فلا ومراد شارح التجريد هو هذا وح لا يندفع بما ذكره المحقق فتأمل
قوله والاعتذار الخ يعني لو اعتذر عن النقض الثاني بان العدم الطارئ المستفاد من كلمة معدوم غير السابق المستفاد من كلمة
ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه يقال مثله في اعادة الادراك السابق فان ذلك الادراك كان عبارة عن العدم
والانا الاقة خاف اعيد حين ظن بان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما والحق ان اعادة المعدوم محال في
صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم دون الموجود وهذا ليس بمحال لان العدم السابق يرتفع بلحوق الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه فيصير عدما
لاحقا فعود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم والحاصل ان اعادة العدم ليس بمنكر ضرورة انه واقع في العدم اللاحق
للحوادث مع الادراك عدم وانتفاء فلا استحالة في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق الدواني مبني على ما قال ولا من الانتهاء الى
ادراك وجودي وح يلزم عود الوجودي الاول ومنها ما قيل ان النص يجوز في الاعدام العودة بان يزول عدم شيء بان يوجد ثم يعود العدم وزوال
وجوده اما عود العدم مرارا كثيرة فلا يجوز اذ لو جاز يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهو محال لان انتفاء العدم اللاحق لا يكون الا بالوجود
فقد لزم عود المعدوم موجودا وههنا يلزم العود مرارا كثيرة فيلزم الاستحالة ففيه ما قال بعض المحققين قدس سره ان هذا انما يتم فيما اذا كان الاعدام
اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم عدم ما العدم فلا استحالة فيه اذ لا يلزم عود المعدوم موجودا الا ان يقال عدم العدم في كل مرتبة يلازم الوجود فافهم
قوله والجواب آه هذا الجواب ليس بشيء لا لما زعم المحشي ان الدلائل الدالة على استحالة اعادة المعدوم كما تدل على استحالة الوجود
المعدوم كذلك تدل على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا لانك ستعرف عن قريب ان وجه الاستحالة غير مشترك بل لانه لا استحالة في
عود النفي الثابت كما لا استحالة في عود العدم المحض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم تقارنه الشيء المسلوب ثم تقارنه
ثم بطلت المقارنة فيحكم ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تميز بين العدمين
في نفسهما فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه فافهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله منها ان تخلل العدم آه تقرير هذا الدليل انه لو اعيد المعدوم بعينه يلزم ان يتخلل العدم بين ذاته الواحدة لان الشيء اذا كانت
ذاته محفوظة في حالي الوجود والعدم فلو وجد الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه فاذا عدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ولم يتقرر فيه

ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان كون
ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود ومثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
هو الخط والسطح والعمق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك
او نفس السطح ذلك او ذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث
يعقل وجودا منفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضفها على انه معنى خارج لاحق للشيء
القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا
عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
كثرة لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل
فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكنه اذا صار
محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل يحصله
ويحققه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله لكونه كافيا في
ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها مع الكل جعلا وتقررا ووجودا بخلاف الاجزاء الخارجية وهذا اصل ينفعك في كثير من المباحث

قوله فاحتمال ذهنية احدهما آه قيل ان خارجية احد الاجزاء لا تستلزم خارجية الباقي وكذا ذهنية احدها لا تستلزم
ذهنية باقي الاجزاء لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل
والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا والخارجية عدمه كذلك فعلى هذا يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع الكل و
بعضها خارجية غير متحدة معه ولا استحالة فيه هذا وان لم يصرح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو صنيعهم اذ كل واحد
من الطبيعة والتشخص جزء للشخص عند القدماء مع ان الاول جزء ذهني والآخر جزء خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير
حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا
عليه كما لا يخفى ومع فالتقييد جزء خارجي للمعنون الحصة والكلي جزء ذهني له كما في تشخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

ثم اذا فرض في الثالث كان ذاته بعينها فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة وكذلك بين وجوديها اعني وجودين اللذين هما
وجود واحد بعينه للذات مع وحدة بعينها فعلى تقدير جواز الاعادة كان في آن مثلا سابقا على عدمه هو بعينه مسبوق بذلك العدم
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان مع ذلك محذور الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات مع انه يلزم ان يكون عدمه
مسبوقا وسابقا بالقياس الى شيء واحد بعينه هو وجوده سبقا زمانيا بكذا قرر المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد واعترض
عليه بوجوه الاول انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم تصف
في زمان ثالث فالمتخلل انما هو زمان العدم بين زماني وجوده بعينه وهذا ما اشار اليه المحشي بقوله ورد الخ قال المحقق
الدواني رح تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون في ذلك الشيء
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به لا يمكن ان يقال انما يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه لان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بداهة اذ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة عوارض الذات التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة الثاني انه لم لا يجوز التميز
بين الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني لو كان وحدة التشخص بعوارض مخصوصة لازمة له ما دام ذاته لاستقام ان يقال المعاد والمبتدأ
شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض المشخصة ومتمايزان بعوارض غير مشخصة لكنه ليس كذلك اما اولا فلان تلك العوارض اعراض
حالة في الشخص والعرض يتشخص بمحله كما بين في موضعه لان تشخص محل العرض ح واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا قد يتبدل
وضعه وكيفه وملكه ومتاه واينه واضافته وفعله وانفعاله والحال انه هو فظهر ان زيدا في كل نشأة شخص واحد مقرون بعوارض لا توجد
جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان في ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم تبدل وتعقب عليه المحقق رح بان هذا لا يحسم مادة الشبهة
اذ للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء التشخص بحاله كما ان زيدا واحد بالشخص مع تمايزه بحسب القيام
عن نفسه بحسب القعود وبحسب الطفولية عنه بحسب الشيخوخة فالجواب الذي ذكره بالحقيقة مؤاخذة على لفظ العوارض المشخصة الواقعة في
سند المنع ولو بدل السائل ذلك اللفظ بلفظ المشخص او التشخص لا يتوجه ما ذكره الثالث انه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شيء من الاشخاص
زمانا والا يلزم تخلل الزمانين بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء واجاب عنه المحقق الدواني بان الذات مستمرة في زمان البقاء
فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني الا ان السابق
بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي لانها
مستمرة في ذاته واورد عليه بانه على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة بل مجازا اذ المتقدم عرض اولا للزمان ثم عرضه
للغير بواسطته واجيب عنه بان تقدم الشيء على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كتقدم الاس على نفسه او مجازيا كتقدم زيد على نفسه

قوله لامتناع الاتحاد الخ لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها
قوله الحمل الموجب بالفتح اى تنافى حمل الطبيعة على تلك الافراد الذى يوجبه كونها نوعا لها قوله ولا تمايز بينهما لان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل فى الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والخارجية بخلافه ولكن فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية +

قوله لان التقييد آه قيل ان الحصة لا تكون الا للمعانى الانتزاعية وتلك الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة اذ المندرج تحت المقولات انما هى الماهيات المتاصلة لا الاعتباريات والانتزاعيات فلا يلزم ما الزم ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله ان الحصة لا تكون آه ممنوع بل الحصة كما تكون للمعانى الانتزاعية تكون للمعانى الحقيقية المتاصلة ايضا لان الحصة ما تحصل باضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كانت الطبيعة انتزاعية او متاصلة غير انتزاعية والقوم قد اخذوا الطبيعة فى المقسم اعم من ان يكون انتزاعية او غير انتزاعية ولو لم تكن الحصة الا للمعانى الانتزاعية فلا وجه لصحة الكلية القائلة كل كلى نوع حقيقى بالنسبة الى حصصه واما ثانيا فلان كون الانتزاعيات مطلقا غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الانتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه امرا انتزاعيا كما سيصرح به الشارح والصواب ان يقال ان الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت اعرفها والكلام ههنا فى حصة الوجود المصدرى والوجود المصدرى ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين ولا اتحادهما وان كان كون التقييد جزءا ذهنيا مع عدم لزوم هذه الاستحالة ايضا غير صحيح
قوله لان الجزئية الذهنية الخ قال الشيخ فى المقالة الخامسة من الهيات الشفاء فاتحاد الجنس بالفصل ليس الا انه شئ كان يتضمن الجنس بالقوة لا يلتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الآخر فى المركب فانما هو اتحاد شئ بشئ خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التى فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان تكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثانى اتحاد اشياء يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا عن الآخر فى القوام الا انها تتحد فيحصل منها شئ واحد اما بالتركيب او بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الذى لا تقوم بالفعل بالذى تقوم بالفعل ويجمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل البتة شئ منها على الآخر بالتواطؤ ومنها اتحاد شئ بشئ قوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك الشئ لا ان ينضم اليه فالذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون

قوله في الحاشية وهٰهنا الخ نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن يستلزم الزمان امكانا ووجوبا وامتناعا فلم جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة ولجاز انقلاب الصدي للمواد الثلثة الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل موجب لغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق الان زيد معدوم ثانيا لا معدوم ثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا عدم العدم فلزم اعادة

صورته ان انتفاء انتفاء الشيء عين موجوده وههنا انفس يستلزم وجود ما هو منتفي بالانتفاء المضاف اليه هذا الانتفاء عنه ذلك الشيء وكذا عود ذلك الوجودي عند حصول كل ادراك هو انتفاء لاحق لما ترتب شفع وعوده محال لاستحالة عود وجوده الذي قد كان فان الوجود يتعين بتعين الزمان ومن المحال عوده وبهذا ظهر ان ما قال بعض المحققين قدس سره ان عود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم لان الادراك السابق عدم والمستحيل انما هو اعادة المعدوم الذي كان موجودا قبل وجوده اما اعادة العدم فمتحققة لان العدم السابق ينتفي بلحوق الوجود ثم بانتفائه يعود العدم وتصيره عدما لاحقا وان كان حقا كما ستعرف لكنه غير وارد على كلام المحقق الدواني كما لا يخفى + +

قوله نوقض الخ هذا استدلال على جواز اعادة المعدوم اورده صاحب المواقف حيث قال لو امتنع وجود المعدوم الثاني لذاته او للوازمه الا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع لك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقة ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ذاته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يستلزم الزمان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى الماهيات ولو جوزنا كون شيء واحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه ولا امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه مخالفة لبداهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان ما يقتضيه الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه وغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة

هو هذا القدر من الاتحاد لا يجب الحمل بينهما وبين الكل حتى يلزم من تصحيح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض الحواشي
وانما حمل المشتقات على موضوعاتها فليس بهذا القدر بل لكونها زائدة عليه بديهة بالبداهة فيهما دون ما نحن فيه في المبادي
ولا علاقة لنا على تفسير الجامع المانع كما قالوا في الكلل فلا يرد انه عند الموجه المشتق بمعنى بسيط منتزع من الموصوف له وجود
خارجي مع قطع النظر كونه بحيث ينتزع عنه وجود وهي المشتق منشأ لصحة الحمل بينهما فلا يكون منشأ لما نحن فيه لما مر آنفا فافهم

فالتحقيق ان الحكاية تثبيت شيء لشيء مع فعلية المثبت له اي في نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
وليس المراد به معناه الانتزاعي بل المراد مصداقه اعني نفس ذات المثبت له فاستظهر هذا التحقيق فانه من اعلاق هذا الباب التعليق
قوله وهذا القدر من الاتحاد الخ اعلم انه قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور ان الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض
والجزء في هذا الحال له وجود وهمي وجود محض وهذا الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين في وضع معين يتعلق الحس به و
ذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح انتزاعه عن الكل
فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى بعبارته ومحصل هذا القول يرجع الى ان الموجود في الواقع بلا اعتبار
وفرض الفارض امر واحد متصل غير منقسم ولو جاء لم يتحقق مغايرة اصلا فلا يتحقق الحمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة فيحصل الكثرة
ويحدث الانفصال فلا حمل الكثرة وبالجملة الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل انما الموجود منشأ انتزاعها وهو
متصل بسيط كما ثبت في محله وبعد التحليل لها وجودات متغايرة فليس وجودها واحدا لا بعد التحليل ولا قبله فلا حمل على التقديرين
والمحشي قد رمى الكلام على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح
اصلا لانه نفى الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء حيث قال وليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا فقوله وهذا القدر من الاتحاد
تحريف وتصحيف لكلامه لا تبيين لمراده واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية
غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان
اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود فكان الصواب ان يقول هذا القدر
اي صحة انتزاع الجزء عن الكل لا يوجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود واما ثالثا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد
غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء على هذا صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست ادركه وههنا كلمات اخرى اعرضنا عنها وههنا تركنا ذكرها
قوله بل لا ارتباط له اذ لم يعني ليس مناط الحمل الانتزاع من مناطه الذاتية الخاصة التي بها ينسب احدهما الى الآخر وهي متحققة في المشتقات فانه نسبة المبدء الى الكل
قوله كما قالوا الخ اعلم انهم عرفوا الحلول بالاختصاص الناعت وقالوا المقصود الاختصاص الذي هو النعت بالنسبة
الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وان لم يكن ماهيته معلومة بالكنه وهذا القدر كاف في التصور وبالجملة
هذا المعنى الاجمالي بديهي وربما يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل وههنا كلام طويل لا يليق ذكره بهذا المقام

أو ثبوتاً علمياً بلا تحقق وهي كالسراب أو باتحاد المعقول مع العاقل
فهذه عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب واحقاق الحق في المبسوطات

كما ان للاشخاص الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها بما هي اشخاص خارجية في اذهاننا ولم يدل دليل بعد على امتناع انكشاف المباين بالمباين مطلقاً وسيجيء لهذا مزيد تفصيل ان شاء الله فانتظره **الثالث** انه يلزم على هذا الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم واجاب بعض المحققين قدس سره بان مقصوده ان العلم نفس ذاته تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ الانكشاف الاشياء عنده وانما قال بوجود هذه الصور لئلا يلزم تمييز ما ليس بشيء وفيه ما فيه

قوله او ثبوتاً علمياً الخ فساد هذا المذهب وبطلانه غير خفي على من له ادنى مسكة اما اولاً فلان الثبوت من دون الوجود غير معقول واما ثانياً فلان الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن الفاظ بلا معنى واما ثالثاً فلان القياس على السراب قياس مع الفارق اذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بتعمل المتخيلة وههنا لا وجود للممكنات اصلاً واما رابعاً فلانه يصدق القضية الموجبة وهي قولنا الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع اصلاً والتزام صدقها من دون وجود الموضوع اصلاً مع كونه مخالفاً للاجماع مصادم للبداهة العقلية الغير المأوفة ومن ههنا ظهر سخافة زعم المعتزلة ايضاً اذ الثبوت الخارجي من دون الوجود غير معقول

قوله او باتحاد المعقول مع العاقل الخ هذا مذهب فرفوريوس واتباعه **قال الشيخ** في النمط السابع من الاشارات كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشائية وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يعلمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ابطل هذا المذهب بما محصله ان صيرورة الشيء شيئاً آخر واتحاده معه قول شعري لان الشيئين المتحدين اما كل منهما معدوم فلا اتحاد اذ المعدوم لا شيء بحت فلا يحكم عليه بحكم او كل منهما موجود فلا اتحاد اذ الوجود بمعنى مصدري يختلف باختلاف المضاف اليه فلا يمكن وجود شيئين بوجود واحد اصلاً او احدهما موجود والآخر معدوم فاما ان يكون المعدوم هو الشيء المصير اياه فلا معنى للاتحاد او يكون المعدوم هو الشيء الاول اعني الصائر فقد انعدم الصائر سواء كان شيء حادثاً بعد عدمه ولم يكن فلم يكن متحداً مع الثاني المصير اياه وبالجملة لا اتحاد اصلاً على التقادير كلها واعترض بانهم ومنهم الشيخ قد اعترفوا بصيرورة بعض العناصر بعضاً كصيرورة الهواء ماء وبالعكس فكيف يصح منهم القول ببطلان صيرورة الشيء شيئاً **والجواب** ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضاً ليس ان عنصراً معيناً يصير عنصراً آخر فالهواء بنفسه لا يصير ماء والا يجري الكلام بانه ان كان بعد الصيرورة هواء فليس ماء وان كان ماء فليس هواء بل معناه ان هيولى العناصر تخلع الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتلبس الصورة المائية فتكون الجسم المائي **فان قلت** فماذا يقولون في صيرورة المركب من العناصر الممتزجة **قلت** العناصر اذا امتزجت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون فصيرورة العناصر بعد امتزاجها مركباً ليس من الاتحاد في شيء

قال الشارح قال الشيخ في التعليقات الخ اعلم انه فسر قول الشيخ في التعليقات الاشياء لها ان يكون وجودها لها آه بثلث تفسيرات

قوله فيها الا امتداد الخ اي حقيقة جسمانية ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس حقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما عرفتها وتعدده وتكثره انما هو بتعدد المضاف اليه فحينئذ لما كان
الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن
ههنا تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها
بعضها الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونها متحدة في الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء الخ قد عرفت مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى الانتزاعي الذي ينتزعه العقل عن الماهيات وانه ليس له
فرد سوى الحصص المتخصصة بالتوصيف او الاضافة فليس تخصصها الا بتلك الاضافة لا قبلها فالماهيات المتباينة لا تتحد في الوجود
اصلا اذ لما كان تقوم المنتزع بالاضافة الى ما ينتزع هو عنه فكيف ينتزع عن احدهما ما ينتزع عن الاخرى مع اختلافهما بالحقيقة
فلا يمكن اتحاد الحقيقتين او الهويتين بالوجود وما توهم ان فاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدارية وان كانت
موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة واتصافها بالصفات باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يخفى سخافته
اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان والفرس مثلا موجودين بوجود واحد فان قلت الاتحاد مخصوص ببعض الماهيات دون بعض
قلت هذه سفسطة لانه لما جاز وجود الحقائق المتعددة او الهويات المتعددة بوجود واحد وقيام الوجود الواحد بها يكون تخصيص
الاتحاد ببعض الماهيات دون بعض تحكما محضا فان المانع انما كان استحالة قيام حصة واحدة بالحقائق المتعددة او الهويات المتعددة فلما
جوز ذلك علم ان تكثر الوجود مع تعدد الاضافات الى الحقائق كلها سواسية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان والفرس بوجود واحد قطعا
وما قال في موضع آخر من تلك الحواشي ان الاجزاء المقدارية موجودة ضمنا في ضمن وجود الكل ولا استحالة في قيام صفة واحدة
بمتعدد في ضمن قيامه بشيء آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يدرى محصله لانه ان اراد بالوجود الضمني الوجود الانتزاعي
نعم الاجزاء المقدارية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجودة
بوجودات متعددة فلا معنى لوجودها بوجوده ولو ضمنا مع انه مخالف لما صرح به من ان الاجزاء المقدارية مختلفة بالحقيقة
وموجودة بوجود واحد وان اراد به الوجود حقيقة بوجود الكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
قوله ان الاتحاد آه يعني ان الاتحاد في الوجود بين شيئين لا يمكن الا بعد اتحاد حقيقتهما فان كان الاتحاد بين الحقيقتين بالذات
فالاتحاد في الوجود ايضا بالذات وان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاتحاد في الوجود ايضا كذلك فاذا وجد شيء في الخارج
او في الذهن مثلا كانت ذاتياته موجودة بوجوده بالذات والعرضيات بالعرض لان اتحاد الشيء مع الذاتيات اتحاد بالذات
ومع العرضيات اتحاد بالعرض فاذا وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف الاعمى والابيض
فانهما موجودان بوجوده بالعرض اذ ليس زيد في حد ذاته اعمى ولا ابيض فاذا نسب وجوده الى الاعمى والابيض
كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في حد ذاته انسان فمناط الاتحاد في الوجود بالذات

او بحضور الصور الجوهرية العرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا
او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات ثبوتا خارجيا

في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري لا يمكن الا بعد وجودها وتحققها ولعل هذا انما مرجعاً
قوله او بحضور الصور الجوهرية الخ هذا المذهب مما يعزى الى افلاطون الالهي والمشهور انه اراد بالصور القائمة بانفسها الماهيات
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى واطلاق الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع
عندهم وانما سماها مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار وان تغيرا في انفسها ولتعاليها وعدم تقيدها بذاته تعالى وفيه انه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء
لم يمكنه القول بالعلم الفعلي المتقدم على الايجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد واعترض على هذا المذهب بوجوه
الاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صفات الباري تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالايجاب مع كمال استحالته
فان قلت اذا جوزتم كون الباري سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المعلولات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الايجاب لم يعد نقصا قلت ان الايجاب في خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القويمة تدل على ان خالقها
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل انه يجوز صدور اثره جملة بمشيئته وارادته قال
والسر فيه ان الباري سبحانه كامل في نفسه ومن جملة الكمالات العلم والنقص مستحيل وما يستحيل ليس في قدرته واذا لم يمكن النقص
مقدورا لم يكن الكمال ايضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فقد بان ان علم الصور ليس سابقا عليها
بل علمها معها وسقط ما قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد من ان تكون معلومة قبلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم التسلسل واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل يكفي ذاته فليكف ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور التي
انتهى هذا كلامه الشريف ولا يخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة
ذاته الحقة عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته وح لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يرد على قوله والسر فيه الخ انه ان اراد
بكون النقص مستحيلا ان النقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن اللازم منه ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن ان تكون تلك الصور
مخلوقة لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب لذاته على تلك الصور التي هي ممكنة لذواتها وحوادث
ذاتية وان اراد ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكنا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير اذ المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
فان الواجب بالغير والمستحيل بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا افاده الاستاذ العلامة مد ظله الثاني انه يلزم
ان يكون للجزئي الخارجي بما هو كذلك ثبوت غير وجوده الخارجي فيلزم تكثر التشخص في اتحاد الوجود واجيب عنه بالتزام ذلك ولا يخفى
انه سفسطة والحق انه لا يجب في علم الشخص الخارجي بخصوصه بعينه بل يكفي وجود صورة محاكية له وان كانت متغايرة له في الوجود والتشخص

واما الفلسفية فلا يتجاوز الاربعة عندنا حد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بناء على ان الجسمية ويؤيده ما في بعض النسخ
بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي
المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية
لا يمسه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هذا موضعه قوله قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه
من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر به بطلانها فمع الاجزاء
المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار
واما تلك الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاشية
او موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فابداء احتمال آخر غير سديد فافهم قوله فيها فثبت انها موجودة الخ يعني
ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على هذه الحيثية هو وجود وهمي للاجزاء

قوله واما الشخصية الخ لم يفهم الجزء الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد به الصورة الشخصية
فلا يخفى سخافته لان الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقومة لحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم
قوله لا يمسه الجواب الخ لان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها ووجود المنشأ يكفي لجريان البرهان
قوله او بمنشأ انتزاعها آه وانت خبير بانه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان لانه لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي
المقدار ايضا كما لا يخفى والحق انه لا بد لجريان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه ولا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان اصلا
اذ لا وجود للانتزاعيات الا بمنشأ انتزاعها فهي ليست بصالحة للانطباق مع ان بعد الانتزاع متناهية لانقطاعها بانقطاع
الانتزاع فافهم قال الشارح في الحاشية لان تلك الاجزاء آه هذا نص على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع
في الخارج اعم من ان يكون موجودة بنفسه او بمنشأ انتزاعه فان الانتزاعيات الموجودة بوجود مناشيها ايضا احكاما صحيحة فسقط
ما قد يتوهم انه لا بد في القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحاشية وثبوت الشيء للشيء الخ
اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له ولما اورد عليه اولا انه على هذا التقدير يكون ثبوت الوجود
للموضوع متوقفا على وجود موضوعه فذانك الوجودان اما متحدان فيلزم توقف الشيء على نفسه او متغايران فيوجد الشيء الواحد
بوجودين وهو ايضا محال وثانيا ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجودها لزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة الجوهر
بل انسلاخ الشيء عن نفسه فيما قبل عروضه وثالثا ان هذه القاعدة غير جارية في الصفات التي هي سابقة على الوجود كالامكان قبل الوجوب بالغير مثلا
انكر الشارح تبعا للمحقق الدواني الفرعية وتشبث بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثالثة غير مندفعة بهذا التشبث
وقال صاحب الافق المبين ان مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء لشيء على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له
ويستلزم ثبوته ولا بالنظر الى خصوصية الحاشيتين فربما تكون الفعلية بهذا الشأن كله اي على الفرعية بالقياس الى التقرر

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها أو غير قائمة به فأما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجوداتها

بتضاعف اعتبارات تلك المتعلقة بذاتك مع تلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه واذا تقدم هذا فنقول قد علمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت ان
عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه في المختصر قد استصوب
هذا الكلام في المحاكمات ولم يدر انه مع ما فيه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة وان
يلزم الاستكمال بالغير وايضا يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لامتناع ارتسامها في المعلول الاول عندهم فافهم

قوله او واحدة بسيطة الخ هذا مذهب العلماء الماتريدية رحمهم الله فانهم ذهبوا الى ان علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
بذاته تعالى ذات اضافة الى المعلومات واورد عليهم اولا ان الممكنات كانت معدومة صرفة في مرتبة العلم الفعلي
فيلزم الاضافة الى اللاشيء الصرف المعدوم المحض وهذا غير معقول واجيب عنه بان العلم وان كان قديما لكن تعلقاته
حوادث فلم يكن له في الازل تعلق بذوات الممكنات وفيه انه نفي لتعلق العلم بالممكنات في الازل فيلزم الجهل والعياذ بالله
وما قيل ان العلم مع التعلقات قديم الا انه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسخافته غنية عن البيان اذ المعدومات المحضة ليست
بمتميزة اصلا والعلم يساوق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعدومات المحضة وثانيا انه على هذا لا مناص عن لزوم الاستكمال بالغير كما لا يخفى

قوله فاما بنفس حضورها الخ اقول ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا لما في الغرة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام

المثبت له واما الاستلزام بالقياس الى ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون مع الفرعية والتوقف بالنسبة
الى تقرر المثبت له وثبوته كليهما كما في العوارض اللاحقة غير الوجود وغير لوازم الماهية اي حيث يحتاج الثبوت الى
تحقق شيء خارج عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق بصيغة ماهية
المعروض مع وجوده جميعا وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له
والى ثبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط كما في ثبوت الذاتيات
لذواتها هذا كلامه ملخصا ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في الخاص فما وجه العدول عن المشهور او يمكن
ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابي هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت وان تخلف في ثبوت الوجود للشيء بالنظر الى
خصوصية الحاشيتين ونحن نقول تحقيق المقام وتنقيح المرام ان قولهم ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له يحتمل معنيين
الاول ان ثبوت شيء لشيء في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان والثاني
ان ثبوت شيء لشيء في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول فهو ايضا يحتمل معنيين الاول ان الحكاية
بثبوت شيء لشيء يتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع والثاني ان صدق الحكاية بثبوت شيء لشيء يتوقف
بحسب مصداقها على وجود المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق اذ لا شبهة في ان الحكاية
بثبوت شيء لشيء ولو بثبوت الوجود للشيء او ثبوت ذاتياته او ثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شيء لما هو معدوم محض ولعل هذا من اجلى البديهيات ولا يلزم من
ذلك تقدم الوجود على الوجود او تقدمه على الذاتيات او تقدمه على نفسه فان الحكاية بثبوت الوجود للشيء انما تكون
اذا كان ذلك الشيء موجودا وكذا الحكاية بثبوت ذاتي الشيء له او ثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع
الموضوع والسر فيه ان الحكاية فرع المحكي عنه والمحكي عنه هو المثبت له اما بنفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام صفة الى
ذاته المتقررة او حيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة وان اريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا الحكم بصحته على الاطلاق
اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات او ثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس في مثل هذا الحمل تعدد بحسب
المصداق حتى يكون هناك شيء ثابت وشيء مثبت له بل هناك شيء واحد هو نفس الذات ثم العقل يحللها الى ثابت و
مثبت له فهنا الحكم بصحته في ما يكون المحمول صفة منضمة الى الموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع من حيث انضمام الصفة
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صفة منتزعة عن نحو وجودها بعد تحققه واما في ما وراء ذلك
[illegible] والمعنى الثاني من المعنيين الاولين فصحيح ايضا اذ لا شك في ان ثبوت شيء لشيء اي انضمامه اليه في الواقع فرع تحقق
المثبت له وما ينتقض بثبوت الوجود او الذاتيات للشيء اذ ليس ثبوت شيء هناك في الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

الاول ان المراد به ان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائمة بالمادة الموضوع او يكون وجودها قائمة بالمادة
والموضوع فالمفارقات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذواتها وكذلك النفس لما كان
وجودها غير قائمة بمادة وموضوع ادركت ذواتها وهذا بناء على ما زعم المشائية ان مناط الادراك انما هو التجرد
عن المادة الموضوع والآلات الجسمانية فلما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تدرك ذواتها قال الشيخ المقتول في
حكمة الاشراق لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى فالهيولى لزم ان كانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها
اذ ليست هي هيئة لغيرها بل ماهيتها لها وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عنى
بالغيبة بعدها عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة الشعور فليرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجوز
وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والنفس
نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيئات فحسب ان الهيئات منعتها المادة فالمادة ما الذي منعها واعترفوا
بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا والصور اذ حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها
الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ما ادركت ذاتها عند هذا التجرد عن الحوامل والاجزاء وكم ما ادركت
الصور التي فيها واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشيه على هذا الكتاب بان الهيولى عندهم كما دل عليه البرهان
وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد فهي مبهمة بذاتها متحصلة بالصور في
في حد نفسها جوهر ظلماني فلا يشعر بذاتها وايضا الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تتكثر
حسب تكثر الصور في الواقع وليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا
لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المفهوم والا فكل مفهوم كالجسمية والفرسية وغيرهما اذا اعتبر مفهومه من حيث هي كان
مجردا بحسب المعنى عن الغير فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولو كانت بهذا المعنى منشأ للعاقلية
لكانت الماهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تجامع كثرة الصور ولو كانت الصور
متأخرة الوجود عن الهيولى كتأخر الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة
عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم ومفهوم الشيئية ابسط من كل مفهوم
وليست عاقلة لذاتها ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن صورها التي تحصلت وتقدمت بها
في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كانت من الصور والصور خارجة عن ذاتها داخلة
في وجوداتها المتعددة فوجودها في غاية الضعف ووجودها ووحدتها شبيه بوجود الكليات الجنسية ووحدتها
لان وجودها ووحدتها مجردة عن الصور كوجود الجنس ووحدته عند اخذه مجردا عن الفصول المقسمة له هذا كلامه

فان حدوثه يوجب حدوث موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيها فان الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن الا اعتباريا بل موجودا في الخارج فيتصف بامكانه فيه لكونه مما ينحاز نوعه فذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولذلك قرب من هذا ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب لبهاء الدين العاملي حيث قال والحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تألف منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ الاتحاد مع العدد في الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المتقابلات لا ينافي حمل احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الحكماء والوحدات سواء اعتبر فيها التجرد او لا اليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث يدل بوجوده في الاشياء وجوده في نفس الامر بمنشأ انتزاعها وهي المعدودات في الخارج

مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينه قوله فشيء يعتد به

اذ المتبادر منه نفي مطلق الوجود عن الخارج

للموجود الخاص بمعنى صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص فلا يلزم منه صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص كما لا يخفى

قوله فان حدوثه الخ لا شك ان القدم صفة لازمة لا تنفك عن ما كان موصوفا بها فلو كانت مسبوقة بالعدم لكان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وكذا الحال في الباقي وذلك لانه لو وجد فرد من الحدوث لحدث والا لكان قديما فالموصوف اولى بالقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقاء فانه لو وجد بقي والا لاتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة وكذا التعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وبالجملة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج الكثير المستحيل

قوله وذلك لان الامكان الخ يعني يكون الامكان العارض ايضا موجودا في الخارج لوجود مغاير للامكان الاول والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض فالفرد العارض غير المعروض والفرد العارض متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهى فلو كان الكلي المتكرر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة اذ بعضها مقدم بالمعروضية وبعضها مؤخر بالعارضية فيلزم الكثير المستحيل ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات في نفس الامر لان الكثير في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزوم الكثير في حيز الختار اذ غاية ما لزم تسلسل المحمولات على الواحد وهي متحدة وجودا يقال الحمل عرضي فلا بد من قيام مبدأ اشتقاق كل محمول

قوله والتباين بين المقولات الخ دفع لما قيل ان العدد كيف يكون كما الا بالمحاذاة على مجموع الاقسام للاعراض كانها الجميع

قوله اذ المشتقات معنى اعتباري اي العامل اي المفهوم وما علي اي الشارح فلان المشهور معنى انتزاعي تنتزعه العقل عن المعروض [illegible]

وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا كذلك وحينئذ ان لم يعرض بذلك الفرد فرد آخر من الوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شئ منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل مع ذلك خلف وهذا باطل

ـــ الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والآخر المعروض ويكون احدهما قائما بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذ العروض بهذا المعنى لا يتصور الا في الصفات الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد به صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير فمسلم لكنه لا يستلزم عروضه له مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية اية ماهية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن اذ ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود لشئ عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ العقل فظرف اتصاف الشئ بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص اللحاظ الذهني على رايه فكيف يصح توجيه كلامه بان حصة الوجود عرض لفرده على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم

قوله وما شانه ذلك آه هذا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق الشئ في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا يخفى

قوله وح ان لم يعرض الخ اعلم ان المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما قال المحشي وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يخلو اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجوديته ام لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات الاخر ايضا من غير حاجة الى فرد مغاير للوجود المصدري قائم بها انضماما كما هو مذهبهم اذ لا فرق بين الوجود وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني يحتاج الوجود في كونه موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو ايضا موجود على هذا التقدير فيساق الكلام في وجوده وهكذا حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما بين في محله واعترض عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية الاشياء الاخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض الوجود كما صرح به الشيخ وغيره من اتباع المشائية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون وجود الماهيات الاخر ايضا عينها اذ الفرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود عينه يكون وجود سائر الماهيات ايضا عينها وايضا القول بكون وجود الوجود عينه لا يصح على مذهب المشائية اصلا

قوله رح تحقيقها يعني لما استوجب كون العلم زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا
بل اذا كانت مرتبة متسقة بعضها للتقدم وبعضها للتأخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ لاثبات الترتيب بينها
فلو حمل قوله رح هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال بانه يجوز ان تكون
تلك الامور اعدادا مثلا والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام
فيصير رح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتأخرة عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعداد اولا وبالذات
والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه لا يحصل الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا انما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون العلم زوالا
للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله كما تحصيل الخ اذ الملزوم مقدم بالماهية على اللازم ❊

قوله يعني انه لما استوجب الخ محصله انه لما بين المصنف لزوم الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال وهي ليست
بمحال مطلقا بل اذا كانت مرتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله وتلك الامور الخ ولما كان بيان الترتيب
بين نفسها كما هو الظاهر من كلامه موجبا لكون قوله فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغوا ومستدركا اذ يكفي على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم
للعدد الاقل ولا دخل فيه لاستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر اصلا حذف الشارح لفظ الاعدام لئلا يلزم الاستدراك ويكون الترتيب بين اعدام
تلك الامور المتأخرة عن وجوداتها وانما اثبت الترتيب بين اعدام تلك الامور دون نفسها لان الزام استحالة الامور الغير المتناهية في نفس الزوال
على تقدير كون العلم زوالا اشنع مما في غيره واورد عليه بان الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال وان كان اشنع مما في غيره لكن الزام استحالته
في نفس الزوال وفي غيره معا اشنع من الزامه في نفس الزوال فقط فالصواب في توجيه الكلام ما افاد بعض المحققين قدس سره ان مقصود المصنف
اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدما كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل وعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فتأمل
قال الشارح لا يخفى عليك انه قال بعض المحققين قدس سره ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزوميا او طبعيا انما يثبت بين المجموعات
التي تلزم لوجود السلسلة الغير المتناهية وهذا لان احاد السلسلة اذا وجدت حدث مجموع من تلك الآحاد ومجموع منها الا واحدا وهكذا فهذه
المجموعات موجودة بوجود جميع اجزائها وغير متناهية لانه يحدث بنقصان واحد من المجموع ونقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن
نقصان الواحد منه والا يلزم التناهي فلا ينتهي اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تناهي المجموعات مغايرة للآحاد ولو بالاعتبار لان كل
مجموع معروض للعدد والآحاد ليست كذلك بعد تمهيد هذا نقول عدم تناهي هذه المجموعات مع قطع النظر عن بيان التطبيق باطل لان
المجموع المركب من الآحاد جميع مجموع ليس مجموع فوقه ازيد منه وكذا المجموع من وحدتين مجموع ليس تحته انقص منه فيلزم وجود المجموعات
الغير المتناهية بين هذين الحدين ويلزم انحصارها بين الحاصرين هذا كلامه واقول انحصار المجموعات الغير المتناهية بين الحاصرين بهذا
الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب من وحدتين بان ينتهي اسقاط الواحد اليها وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان اسقاطه
لا ينتهي الى حد لا يتعداه واما حصوله من وحدتين كيف اتفق فلا يستلزم التناهي اصلا حتى يلزم الانحصار بين الحاصرين
قال الشارح الاول ان العدد الخ قال الشيخ في الهيات الشفاء ليس يجب ان يقال ان العشرة ليس هو الا تسعة وواحد

والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري عليه مواطاة على ما عرفته انتهى قال الاستاذ مد ظله تقرير هذا المقال على ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما

وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ لانتزاع الوجود المصدري حقيقة الوجود المصدري مع ان الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري اذ تحققه ليس الا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسيجئ نقل كلامه بعبارته ان شاء الله فهما متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة ومبدأ لانتزاع الوجود المصدري وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري بل يقول ان حقيقته مغايرة للوجود المصدري وحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري ولعل مراده بكونه حقيقة الوجود المصدري كونه منشأ لانتزاعه فلم يبق نزاع الا في اللفظ فتامل وتشكر

قوله والثاني يستلزم الخ اورد عليه بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها ففيه ما فيه كما سينكشف ان شاء الله

قوله تقرير هذا المقال آه انما احتاج استاذ المحشي وغيره من ناظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم مما ذكره في الشق الاشتقاقي الا كون الوجود موجودا الا كونه موجودا خارجيا وستعرف ان شاء الله ان تقرير استاذ المحشي لا يسمن ولا يغني من جوع

قوله ان افراد الوجود آه ظاهر هذا الكلام يدل على ان غرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فرد غير الحصة وان حقيقته ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع مع انه قال في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى المصدري متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما حكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومطابق لصدقه ومصداق لحمله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة الوجود مغايرا لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه المصدري فلعل المراد بافراد الوجود افراد الوجود المصدري وانما ترك هذا القيد لكونه مصرحا في كلام الشارح

قوله فلان ذلك الفرد آه **اقول** ان اراد بعروض حصة الوجود للفرد على ذلك التقدير انضمام

اذ الكلي هكذا يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين فيصح اضافته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار اجزائه فكانه بمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذت من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير حقيقته لنفسه يصدق على عينه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فلا تتوهم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه حتى يصدق على اي فرد فرض منه موجودا تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

واما العشرة في خلو عن الاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيانه ان العدد يتركب من الآحاد لا من الوحدات كما تحقق والواحد متكرر النوع فانه كما يعرض لسائر الاشياء لكل فرد من افراد الانسان كذلك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد واحد فالواحد الذي عرض لزيد مثلا واحد وهكذا الواحد الذي عرض لهذا الواحد العارض واحد وهكذا واذا كان الواحد متكرر النوع كان العدد متكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الآحاد وكان كل واحد من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة لهذه العشرة فتكون العشرة معروضة للعشرة فيحمل العشرة على العشرة حملا عرضيا كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة النوع وهكذا الكلام في غيرها من الاعداد فقوله عشرة عشرة معناه عشرة آحاد هي عشرة والا لم يصح اضافة عشرة الى عشرة فان مميز العشرة لا يكون الا جمعا كما ثبت في علم النحو الثاني ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات وبيانه ان كل نوع من العدد يعرض مجموع من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من آحاد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض العشرات بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من آحاد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة وعشرة عشرات فيكون العشرات معدودة بعشرة ويكون مبلغها المائة وكذلك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معدودة لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من آحاد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف وهكذا الى ما لا نهاية له وهذا العروض الكثير يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فقوله كذا عشرة عشرات معناه عشرات عشرة اي عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من آحاد العشرة التي تلك العشرة معدودة بها

قوله اذ الكلي كما يصدق الخ اقول لا يخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها في اثبات كون العدد متكرر النوع اصلا اذ كل كلي سواء كان متكرر النوع ام لا كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين ايضا بل كان الواجب اثبات ان العدد كما يعرض الاشياء التي هي غير العدد متعلقات شتى كذلك يعرض العدد والآحاد التي يتركب منها العدد حتى يثبت به كونه متكرر النوع

قوله فهذا اخذ من حيث اضافته الخ اقول انت تعلم ان هذا ايضا لا طائل تحته فان الكلام ههنا في ان صدق العشرة مثلا على نفسها صدقا عرضيا موقوف على اخذه من حيث اضافته الى الكلي الذي هو فرده ليكون متكرر النوع صادقا على نفسه صدقا عرضيا بل الصدق صادر من حيث اضافته اليه وهذا كما عرفت من ان افراد العشرة مثلا مركبة من الآحاد وكان كل واحد من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون العشرة

قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي لكنه لما سلم ان
المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف واذا كانت
مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا

لكون الافراد الحصصية موجودات ذهنية فلا يندفع الاشكال وقد اعترف المحشي ايضا بان كون مفهوم الحصة
امرا اعتباريا لا يجدي في دفع هذا الاشكال واما رابعا فلانه اذا كان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحصة هو الاقتران بالنسبة لم يبق معنونهما واحدا مع انه قد صرح بكون معنونهما واحدا بلا تغاير اصلا
ولعل الكلام وجها لا حاصله والتحقيق انه ليس المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض بل التشخص عبارة
عن الكلي المتشخص بنفس ذاته بلا زيادة امر وعروض عارض اذ قد عرفت ان التشخص ليس امرا زائدا على الكلي
عارضا له انضماما او انتزاعا فليس مناط وجود الكلي في الخارج اقترانه بالعوارض واما الحصة فهي عبارة عن الكلي
المتخصص في لحاظ العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن اصلا
قوله فحقيقته ليست آه اعلم انه قد جوز السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون لمفهوم الوجود المصدري
حقيقة هو من افرادها يصدق هذا المفهوم الانتزاعي عليها صدقا عرضيا ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البديهي التصور واعترض عليه الشارح في حواشيه بما قد نقله المحشي واورد عليه تارة بانه لما جوز المانع كون مفهوم الوجود
عارضا للحقيقة فلا استبعاد في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومعروضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجه من وجوهه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدري وليس من شانه الوجود الخارجي اصلا
لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شان هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه فمسلم لكن لم يلزم وجوده
في الخارج بل انما لزم وجود حقيقته فيه وان كان المراد انه ليس من شانه الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بحقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الانتزاعي فهو اول المسئلة وتارة بان الشارح نفسه معترف في مواضع
من كتبه بان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو مصرح
بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية معروضا للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضا له مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور فان قلت مقصوده ان ليس لمفهوم
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وان كان للوجود المطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ لانتزاع الوجود المصدري قلت هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره لاثباته تطويل بلا طائل الا ان يقال
هذا وان كان بديهيا لكن لما خفي على بعض الاذهان نبه عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواخذة الشارح
على شارح المواقف يرجع الى مواخذة لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري الانتزاعي

قوله فی الحاشیة کل ما یتکرر نوعه ای نوعه الاضافی بل الاعم منه حیث لا یتجاوز فالنوع الذاتی ولان کل ما یتکرر جنسه کان من باب نوعه
او باعتبار مع ما یلیق المنکر نعم بخلاف ما یتکرر عرضه ان یتحقق فی افراده مع عین غیره بان یکل علیهما مواطاة ویقرر بان یحمل علیهما اشتقاقا
کالوجود علی تقدیر عرضیته للموجودات الخارجیة فانه یجوز ان یکون له مع العینیة الحمل الا انه عارض لافراده فافهم قوله فیهما تارة وعینا
عارضا ای بعد اضافته الی ذلک الفرد حقیقی بمعنی حیثیة خارجة عنه عارضة له او کالکلیة بمعنی حقیقته فباعتبار المفهوم من حیث هو هو فالذاتیة
والعرضیة باعتبارین فلا اعانة فیه کوجود زید مثلا فان الوجود من حیث هو هو عین حقیقته ومن حیث اضافته الیه ای وجود زید
خارج عنه وعارض له لخروج جزء الاضافة عنه کانت الاضافة الی زید داخلة فیه فافهم قوله فیهما کالعدد فانه لو وجد منه الف تصحیف لا بد منه

لهذه العشرة ولا توقف لهذا العروض علی اخذ احد حیث الاضافة کما لا یخفی واما ثانیا فلانه لا یلزم من اضافة العدد الی ممیزه ان
لا یحمل علی ممیزه الا بالاشتقاق حملا عرضیا ولا یحمل علیه حملا عرضیا بالمواطاة بل هو یحمل علی ممیزه حملا عرضیا بالمواطاة قطعا لاتحاده
مع الممیز وجودا ولذا قد یجعل صفة لممیزه کما یقال جاء رجال عشرة کما یقال جاء عشرة رجال وقد یجعل خبرا عن ممیزه کما یقال الرجال
عشرة واذا کان العدد عارضا لنفسه کما یعرض لسائر الاشیاء کان محمولا علی الاعداد المعروضة له حملا عرضیا کما انه لعروضه
لسائر الاشیاء یحمل علیها حملا عرضیا واذ حمل کل شیء علی نفسه بالحمل الاولی ضروری فحمل العدد علی نفسه بالحمل الاولی ضروری لا محالة
فالعدد یحمل علی نفسه بنحوین من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولی والثانی الحمل العرضی لحمله علی سائر الاشیاء المعروضة له فیکون
متکرر النوع ولا یشترط فی متکرر النوع ان یکون حمله علی نفسه حملا عرضیا بالاشتقاق کما صرح به الشارح فی بعض کتبه فتامل ولا تخبط
قوله ای نوعه الاضافی الخ هذا مخالف لما صرح الشارح فی الحاشیة حیث قال فیکون مفهومه تارة الخ لانه
نص علی ان معنی متکرر النوع متکرر المفهوم بان یکون التکرر فی نفس مفهوم ذلک الکلی والمحشی قد اخذ
هذا المعنی من کلام الشارح فی حواشی شرح المواقف ولم یتفطن ان ارادة هذا المعنی لا یناسب هذا المقام
قوله ان کل ما یتکرر جنسه الخ تکرر الجنس مع عدم تکرر النوع سواء کان الجنس عالیا او غیر عال احتمال عقلی بل لو فرض تحققه یجری فیه الاحتمال
واما احتمال تکرر الفصل مع عدم تکرر النوع فغیر معقول لوجوب المساواة بین الفصل والنوع کذا قال الشارح فی بعض حواشی شرح المواقف
قوله کالوجود الخ اعلم ان الوجود الحقیقی الذی به موجودیة الاشیاء فرد لمفهوم الوجود الانتزاعی وهو عرض له عند المصنف والسید
المحقق وغیرهما کما عرفت فیما سبق وهذا المفهوم الانتزاعی عرضی له صادق علیه فهذا الکلی العرضی علی مذهب المصنف یصدق علی افراده التی هی الوجودات
الخاصة بنحوین من الصدق الاول الصدق المواطاتی والثانی الصدق الاشتقاقی فالعبارة الصحیحة کالوجود علی تقدیر عرضیته للوجودات الخاصة قال الشارح
فی حواشی شرح المواقف هذه الصورة ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو کان عرضیا للوجود الخاص کان الموجود عرضیا للوجود الخاص لان
عرضیة المبدأ للمبدأ یستلزم عرضیة المشتق للمشتق فلا یتحقق فرق بین صدق الوجود وعلی مفهوم الموجود الخاص وصدقه علی المصداق
مع ان الفرق بینهما ضروری وفیه انه ان اراد ان عرضیة الوجود للوجود الخاص یستلزم عرضیة الموجود لمفهوم الموجود الخاص فمسلم لکن
لا یلزم منه ما ذکره عرضیته لما یصدق علیه للوجود الخاص عرضیته لمفهوم الموجود الخاص لکن ان اراد ان عرضیته للوجود المطلق للوجود الخاص یستلزم عرضیة الموجود [illegible]

اذ عينية الوجود عندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يلتزموا كون الوجود عين الشيء من الممكنات ولا يلزم
وجوبه بناء على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود ايضا زائدا عليه قائما به في الخارج فيلزم التسلسل المستحيل اذ لهذا
الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام **الثاني** ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ انتزاع
الوجود المصدري لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قياما انضماميا يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود لان انضمام
شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع المشائية بان الوجود قائم بالماهية
من حيث هي هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء وذلك
لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون للماهية في تلك المرتبة ذاتا
او لا على الاول يكون للماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
بها الماهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحيثية
في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا لعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها هو اللحاظ
الذهني الذي هو ظرف عروض الحيثية لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل اذ قيام الوجود بالماهية واتصافها
على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
ليست عبارة عن كون الماهية معروضة لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن او مشروطة بحيثية ذهنية اذ موجودية الموجودات
ليست مرهونة بلحاظ اللاحظ اصلا كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله **الثالث** انه لا شك ان الماهيات الممكنة مجعولة
فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج وقائما بالماهيات الامكانية في الخارج كان معنى جعل الجاعل اياها ضم صفة الوجود
اليها واذ ضم المعدوم الى شيء غير معقول فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاعل الى الوجود وجودا آخر وهكذا الكلام
فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزما لجعول غير متناهية وهو صريح البطلان **الرابع** ان الوجود لو كان صفة منضمة
الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال العدم والاول يستلزم وجود الماهية
قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه والثاني يستلزم اجتماع النقيضين والقول
بان انضمام الوجود الى نفس الماهية سخيف جدا **الخامس** انه يلزم على هذا تقدم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود السابق عين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره فمع لزوم وجود الممكن بوجودين يجري الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضمة كانت الماهية
مسبوقة بالوجود عليها والكلام فيه الكلام والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون هذه الصفة
الزائدة العارضة مناطا للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضمة الى الماهية

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري الخ واذ العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى النفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسديد

قوله والفائدة آه يعني ان الفائدة في ترك قيد الحادث ان يتحد نظم الشرح والمتن اذ نظم المتن مبني ظاهرا على انحصار المقسم في الحصولي وبعد التامل يظهر ان غرض المص حصر المقسم في الحصولي الحادث وانت تعلم انه لا يتحد نظم الشرح والمتن بهذا النحو الا اذا كان غرض المص تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كما توهمه البعض واما لو كان غرضه تخصيصه بالحصولي فقط كما يفصح به ليله وقوله والعلم الحضوري آه فلا يتحد نظم الشرح والمتن الا اذا لم يكن المراد بالحصولي في قوله هو ليس الا العلم الحصولي الحصولي الحادث اذ على تقدير ارادة الحادث من الحصولي لا يتحد نظمهما الا في اللفظ والمعتبر انما هو المعنى قوله واذ العلم المتعلق الخ لما كان لقائل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذي بينه الشارح وان لم يصدق على العلم الحضوري مطلقا لكن يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ تحقق الصورة العلمية لكونها علما حصوليا متوقف على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها ذاتا واعتبارا فيتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري لما تقرر عندهم ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري اجاب عنه المحشي بان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلي للصورة العلمية فهو علم حصولي اذ علم الكليات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه ماذا اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ليس امرا كليا فمسلم لكن لا يجدي شيئا لان النقض ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة ليس امرا كليا فان اراد انه ليس كليا اصلا لا ذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون كليا عرضيا لما تحته من الافراد وان اراد انه ليس كليا ذاتيا لكون هذه الافراد حقائق متخالفة فمسلم لكن يرجع محصل الجواب الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا ذاتيا لما تحته من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة حقائق مختلفة وليست مشتركة في ذاتي وظاهر انه لا ينطبق على السؤال الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره بما محصله ان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو صورة شخصية قائمة بجسم شخصي او نفس شخصية واما المقدار المشترك بين الصور فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين هذه الصور ايضا كلي ودعوى الكلية بالعرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم في الحضوري غير صحيح لان نفس تلك الصور

فانه لا سترة فی دخول کلیهما فی المفهوم التعبیری لها فالقول بخلافه لا یتأتی الا بارتکاب التکلف بان یقال الدخول بالنسبة الی العنوان والخروج بالنسبة الی المعنون قوله یقال ان الدخول فی المفهوم الخ کما یدل علیه عبارة الافق المبین حیث قال ینبغی ان یتعاهد النظر فیعتبر التقیید علی انه تقیید ولا یجعل الالتفات الیه بالذات من حیث انه امر یعتبر مع الطبیعة لئلا یرجع الی ان یصیر هو قیدا ما

والثانی القول بوجود الکلی الطبعی فی الخارج وعلی هذا اما ان یقال انه جزء للحقیقة الشخصیة ومتحد معها اتحاد الفصل مع النوع کما هو مذهب صاحب المواقف وغیره وهذا ایضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنین مطلقا واما ان یقال ان الحقیقة الکلیة من حیث هی هی حین مجعولیتها من الجاعل تصیر بنفس ذاتها بافاضة الجاعل بلا زیادة امر علیها وعروض عارض لها متقررة ومتشخصة وتلک الذات کما انها ما به الاشتراک کک ما به الامتیاز ایضا بلا عروض عارض واتصاف امر فهی بنفسها کلی وعام مشترک ومطلق وبنفسها خاص متشخص ومتمیز فان قلت هذه الاوصاف متباینة اذ العموم ینافی الخصوص والاطلاق والاشتراک التشخص والتمیز فکیف تجتمع فی واحد قلت معنی الکلیة والعموم والاطلاق والاشتراک لیس الا ان الحقیقة لیست بمقصورة علی تعیین ومرهونة علی خصوصیة بل نفسها متقررة بتقررات متعددة ومتعینة بتعینات کثیرة فالکلیة والاشتراک والعموم والاطلاق لیست منافیة للتعین والخصوصیة مطلقا بل الحصر علی تعین والقصر علی تشخص ینافی الاوصاف المذکورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع احق والدلیل علیه انه قد ثبت وجود الکلی الطبعی فی الخارج بدلائل قاطعة وبراهین ساطعة لا مجال فیها للشک والارتیاب وبعد ثبوت وجود الکلی الطبعی فی الخارج لا سبیل الی القول بکون التشخص عارضا اصلا سواء کان منضما او منتزعا وایراد دلائل وجود الکلی الطبعی فی هذا المقام یستدعی خروجا عما فیه الکلام

قوله فانه لا سترة آه لا یخفی ان المفهوم التعبیری للحصة لیس الا الکلی المضاف الی قید ما او الموصوف به بان یکون التقیید من حیث هو تقیید ای من حیث انه ربط بین المطلق والقید مرآة لملحوظیة الطرفین بالذات داخلا فیها والقید اعنی المضاف الیه او الصفة خارجة عنها کما هو مشروح فی عبارة الافق المبین التی سینقلها المحشی فالقید لیس داخلا فی مفهوم الحصة اصلا اذ مفهومها لیس الا المطلق المضاف من حیث انه مضاف او المطلق الموصوف من حیث انه موصوف بان یکون المضاف الیه او الصفة خارجة عنها والتقیید بما هو کذلک داخلة فیها ولعل المحشی اراد بالمفهوم التعبیری للحصة الالفاظ التی یعبر بها عن مصداق الحصة کما یقال وجود زید حصة للوجود ولا ریب ان زیدا داخل فی هذا المرکب الاضافی فصار القید ایضا داخلا فی المفهوم التعبیری للحصة ولا یخفی سماجته

قوله فیعتبر التقیید الخ وذلک لانه لو لم یعتبر التقیید من حیث انه تقیید بل من حیث انه قید ما لم یکن حصة بل مجموعا

فمنها انه يوجب اتصاف الشيء بما هو مقابل له مع بداهة استحالته وهو ان الاشياء التي هي الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
واشباهها انما هي حاصلة فيه قائمة به فيلزم ان توجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت متاصلة
به وليس كذلك وقد يقرر على ما قال الاستاذ العلامة قدس سره ان الماهيات العرضية كماهية الحرارة والبرودة وغيرهما اذا وجدت
في النفس فلا يخلو اما ان يكون وجودها فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان بان لا يكون الذهن محلا لها بل تكون قائمة بانفسها فتصير جواهر
مع ان انقلاب الاعراض جواهر ليس باهون من انقلاب الجواهر اعراضا او يكون على نحو وجود العرض في الموضوع فلا يخفى انه
لا تفرقة بين وجود الاعراض في الذهن وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض على نحو وجودها في الموضوعات ووجود
الجواهر فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فقد بطل ما زعمه من ان حصول الاشياء في الذهن كحصول الاشياء في الزمان
والمكان ومع ذلك لو سلم ان وجود الجواهر في الذهن على نحو حصول الاشياء في الزمان والمكان فلا مجال للقول بان وجود الاعراض
ايضا في الذهن على نحو وجودها في الزمان والمكان فلا يندفع بما ارتكبه الاشكال الوارد على الوجود الذهني اذ الحرارة والبرودة
وغيرهما لكونها اعراضا لا يمكن ان يكون وجودها في الذهن على نحو وجود الاشياء في الزمان والمكان بل لا محالة تكون على نحو وجود العرض
في الموضوع فيعود الاشكال واجاب الشارح رح في حواشي شرح المواقف بان منشا الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لغيره ووجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن
بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره هذا كلامه وفيه نظر اما اولا فلما افاد بعض المحققين قدس سره انه لا شك ان الصورة القائمة
بالذهن حالة فيه ومن البديهيات ان حلول الفرد لا يصح بل لا يمكن بدون حلول الطبيعة فلا بد من حلول الطبيعة حين حلول الفرد
واذا كانت الطبيعة والفرد كلاهما حالين فوجودهما تابع لوجود المحل ومنسوب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب هذا هو الوجود
الرابطي ووجود الشيء للشيء ونفي الشيء وقد جعل هذا الوجود الرابطي منشا الاتصاف فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة وتشخصها
كليهما نعم الذهن يمكن له ان يلاحظ وجود الحال نفسه من دون اعتبار اضافته الى المحل لكن هذه الملاحظة تمكن في القائم بالقيام
الخارجي ولا يضر الاتصاف واما ثانيا فلانه ان اراد بكون مناط الاتصاف وجود الوصف من حيث هو لغيره ان مناط الاتصاف
ان يكون الوصف مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى لوجود الماهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام
الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة وان اراد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف
ولو بوجود فردها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا فلا وجه لعدم الاتصاف وان
اراد به ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف طبيعة باقية فمسلم لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة باقية سواء وجدت في الخارج او في الذهن
فلا يكفي ذلك في عدم لزوم اتصاف الذهن اذا حلت فيه واجاب الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء وغيره من كتبه بان النفس مع الصور
الذهنية ليست بقابلة بها حالة فيها بل هي موجدة بانشائها في عالم آخر بامداد النفس فلا يرد النقض من جهة لزوم انطباع الكبير في الصغير
ولا من جهة لزوم اتصاف الذهن بما لا يمكن اتصافه به كالحرارة والحركة والتقدر والوضع والاين ونحو ذلك قال المحاكي [illegible]

قوله لا زوال مع احدهما اي والا لبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه كما مر **قوله** وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين معا حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو المعلومين في آن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع التفاتان اليهما قبلهما في آن واحد اما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في آن واحد بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال الكمال ولا بد للعلم بذلك من زوال آخر والا لاستوى حال العلم وما قبله وقد بطل ما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا ثم معدوما وحل هذا الايراد عندنا [illegible] وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد لغا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله على تقدير او التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او الفاصلة كما في بعض النسخ واختاره بعض الافاضل ايضا

قوله كما ذكر في الشق الثاني واما منع تلك المقدمة فخارج عن مقصود الشارح لانه المنع الذي يورده الشارح نفسه على تلك المقدمة

قال الشارح وذلك لان الزائل آه اعلم انه لو فرض تعلق الزوالين بالزائل الواحد فلا يخلو اما ان يجتمعا او يتعاقبا لا سبيل الى الاول لان الزوال معنى مصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده اذ المنسوب اليه واحد فالمنسوب ايضا كذلك ولا سبيل الى الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو زائل بالزوال الاول فهو غير معقول او يتعلق به بعد تحققه ثانيا فيلزم عود المعدوم

قوله والا لبطل الحصر الخ انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفع الشيء بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة في تعدد الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له والا لكان للشيء الواحد نقيضان فافهم

قوله قبلية الخ اي قبلية ذاتية مجامعة مع المعية الزمانية **قوله** وفيه ان الثابت الخ **اقول** فيه ان المحقق الدواني وغيره من المحققين قد صرحوا ان اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا او امرين في زمان واحد او آن واحد ممتنع فما لم يزل التفات لا يتحقق التفات آخر فاجتماع الالتفاتين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين محال عندهم مطلقا سواء كان حدوثا او بقاء

قوله واما او الفاصلة الخ هذا هو الظاهر تقرير الدليل على هذه النسخة بعد ما مهد انه لو كان الزائل في الادراكين واحدا فلا بد في تعلق الزوال من التعاقب والا لزم حدوث العلمين في آن واحد فلزم التفات النفس الى شيئين في آن واحد فالزوال الثاني ان تعلق به بعد تحققه ثانيا يلزم اعادة المعدوم وان تعلق به وهو زائل بالزوال الاول يلزم كونه زائلا بزوالين والا يلزم استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن حاصلا حين العلم الاول وما زاد حين العلم الثاني شيء لاتحاد الزائل والزوال والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اورده المص بقوله والا لكان العلم الخ انه يلزم على تقرير المص رح اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وعلى هذا التقرير يلزم توجه النفس الى شيئين او الاستحالتين المذكورتين كذا افاد بعض المحققين قدس سره وبهذا ظهر لغوية التعليلية

والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول مع ان الثاني بعيد عن الانصاف قوله حاصله الخ الظاهر انه حاصل الكلام بما
كما يادي بصدره الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغني عنه وتحصوله ان تعقل الشيء وادراكه هو وجوده
للذات المجردة وحضورها عندها اما بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها
كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى مع المجردات لما كان موجودة لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون تعقلها
وادراكها لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشارح بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثره يحصل في فكيف ادرك ان ذلك الاثر
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك الاثر لعلامة من العلامات انه اثر ذاتي وان احضرت اثرا
من ذاتي في ذاتي او في آلة ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فاحكم فاقول
هذا الاثر هو اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان قيل من اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيتسلسل الى لا نهاية
بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا لاثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا من
اثره منه بسبب انه يوجد اثره منه في فلو وجد هو نفسه لكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي وليس الا الوجود ثم
وجوده في الاعيان لي لا يعزب فادراكي لذاتي من ذاتي يتم اتم مما لو صح ادراكها من اثر وانا ادركت ذاتي انتهى
ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته
فان علمه ان كان بمثال ومثال الانانية ليس هي فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراك الانانية
بعينه ادراك ما هو هو لا ادراك ما هو هي وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها وهو محال بخلاف الخارجيات فان
المثال ومالَه ذلك كل هو ثم قال ايضا ان كان مثال ان لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علم انه مثال نفسه فقد علم
نفسه لا بالمثال اقول هذه الدلائل مع ما فيها من الاقناع انما دلالتها على ان علم النفس بذاتها ليس بحصول
صورتها فيها ولا تدل على ان علم النفس بذاتها ليس بامر زائد عليها فافهم وانتظر كلاما سيرد عليك ان شاء الله
قوله بعيد ذلك لان حصول صورة الشيء عند العالم لما كان كافيا في انكشاف الاشياء فحضور الشيء عنده يكون كافيا بالطريق الاولى
قوله وتحصوله ان تعقل الشيء آه قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن السادس من كتاب الشفاء يشبه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ
صورته مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان مراتب التجريد مختلفة واصنافها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها
بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا
مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي بحدها شيء واحد

فاذن بطل حصول العدد من اجتماع الوحدات وحدها بشقوقه ولزم القول بدخول الجزء الصوري حتى يكون الجنس ماخوذا من الجزء المادي والفصل من الجزء الصوري **قال** ثم الانسب بالطبع من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول الجزء الصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى ماخوذية الجنس من الجزء المادي انه اذا اخذ لا بشرط شيء كان نفس الجنس فالجنس والمادة حقيقة واحدة وانما التغاير بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس ماخوذا من الوحدات فالوحدات من حيث هي لا تخرج عن حقيقتها بل الوحدة وحدة لا بشرط شيء والوحدة من حيث هي بعينها كما فاذن الكم مخالف للوحدات فالكم مع الفصل سواء كان ماخوذا من الجزء الصوري او لا حدها الوحدات مضموما اليها الجزء الصوري حد آخر فللعدد حدان مختلفان بالذات بل حقيقتان **ونحن نقول** الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تمهيد مقدمتين **الاولى** ان التاليف من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغايرها في انفسها ومغايرتها للمؤلف منها والتاليف من الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه بضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل الاجزاء المحمولة انما هي اجزاء الحد لا المحدود فلا يتقوم بهما النوع حقيقة بل هما مفهومان يتميز عنهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة بخلاف الاجزاء الغير المحمولة **الثانية** ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة باية جهة لوحظت وباي اعتبار اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات للمركب منها في كل من هذه الامور والاجزاء المحمولة متحدات في انفسها ومع الكل ايضا في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت فيما اتحدت فيه بالاعتبار الاول نعم لا ضير ان يتالف حقيقة واحدة حقيقية بنحوين من التاليف من الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يتقوم ماهية من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الماهية المتقومة منها حين تقررها بنفس حقيقتها وسنخ قوامها مصداقا للامرين هما الجنس والفصل من دون حيثية زائدة عليها اصلا **فان قلت** هذا يستلزم ان يكون لشيء واحد حدان **قلت** ان اريد انه يستلزم ان يكون للشيء قولان معرفان ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام مسلم وبطلان التالي ممنوع وان اريد انه يستلزم ان يكون لشيء واحد ذاتان متمايزتان احدهما مؤلفة من اجزائه الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فاللزوم ممنوع اذ الذات التي تألفت من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقتان تتحقق مرة بجنس وفصل والاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة وصدق الجسم عليه صدق ذاتي فهو جنس له متقوم بالفصل ثم انه مؤلف تاليفا حقيقيا من العناصر والصورة التركيبية الحافظة لامتزاجها فقد اجتمع فيه تاليفان ولا يجوز ان يتوهم ان جنسه ماخوذ من العناصر وفصله من الصورة التركيبية لما سبق آنفا وايضا الانسان مؤلف من بدن ونفس تاليفا حقيقيا مع تاليفه تاليفا غير حقيقي من جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق ولا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار لان نفسه مغاير محض باق بعد خراب البدن

متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهية
في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما متخالفان بالماهية لكن قد عرفت
ان هذا ليس مذهب المشائين بل مذهبهم اشتراك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه
لكونه حقيقة واحدة عندهم ثم ما قيل انا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي المنضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذن يكون هذا الوجود منضما
مع الشيء في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف
واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال ففيه ان القائلين بحصول
الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتشخصه كيف ان الواحد
بالعدد لا يتكثر تشخصه ولا يتعدد انحاء وجوده والا فليس واحدا بالعدد بل انما يذهبون الى انحفاظ الماهيات ذهنا
وخارجا فالموجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لم يتنبه المحشي
من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي بين الموجودات على راي المشائية
وليس بمشترك لفظي مستدرك عما بني عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه **ولقائل** ان يقول الوجود
بمعنى ما به الموجودية وان كان مشتركا معنويا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
والاعتبارات المتغايرة وح يصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الموجودية الامر المنضم مع الماهية اذ مقتضى اختلاف
اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فتامل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على مذهب الاشراقية
حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي لوازم الوجود
لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافهما فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة
لا سيما عند من يراد مشتركا هو بنفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز ومشككا في منشئية الآثار وفيه ان
هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ
انتزاعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة
مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ لا بد
ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
منشئه نسبة الانسانية الى ذات الانسان اذ انتزاع مفهوم واحد يكون نسبته الى منشئه نسبة الانسانية الى ذات
الانسان عن نفس ذاتين هما بنفس ذاتهما مصداقان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من غير انضمام امر وزيادة حيثية
مستلزم للاشتراك بين الذاتين في ذاتي هو بنفسه مصداق لذلك المفهوم ومطابق لصدقه فالوجود الحقيقي عبارة

والعرض لو كان نفسها فصلا كان حقيقتها بسيطة ذهنية لما تقرر عندهم ان الفصول بسائط ذهنية مع انها مؤلفة ذهنية
من جنس هو الجوهر وفصل يقومه لا يقال صدق الجوهر عليه صدق عرضي لانا نقول انه مع كونه مخالفا لما اجمع عليه الفلاسفة
ليس بشيء لانها اذا فارقت البدن فاما ان يكون جوهرا فصدقه عليها ذاتي او يكون عرضا وهو بين البطلان وبعد تمهيد هذا نقول
العدد حقيقة محصلة مؤلفة تاليفا حقيقيا من الوحدات فقط او منها مع الهيأة الصورية وتاليفا غير حقيقي من جنس هو الكم وفصل محصله
وليس جنسه لا فصله ماخوذا من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصورية حتى يقال ان غير الكم لا يصير كما باي اعتبار اخذ وذلك
لا يستلزم ان يكون للشيء الواحد هو العدد حقيقتان مختلفتان احدهما مؤلفة من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصورية والاخرى
من الكم المنفصل وفصل محصله اذ هناك حقيقة واحدة تألفت من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقررت صدق عليه الكم والمحصل وهذا اطلاق التاليف عليها انما هو بضرب من التوسع نعم يلزم ان يكون للشيء الواحد تمامان هو ملتزم
الثالث ان الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان محل العدد طبيعة النوع وهي تتكثر وتتعدد بعروض العدد لان التعدد والتكثر
بجزء من الكم المنفصل عندهم فلا يصح كون العدد حقيقة محصلة متألفة من الوحدات لان التاليف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الوحدة
ويتكثر وتعددها وتكثرها انما يكون بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصيل حقيقة اجزائه وتحصيل حقيقة الاجزاء يتوقف على
عروض العدد لها وهذا دور صريح اعلم ان الشارح انما ذهب الى ان محل العدد طبيعة النوع حذرا عن لزوم قيام عرض واحد باكثر من موضوع
واحد وذلك لان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل مع انه قائم باكثر من موضوع واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك اذ هي واحدة ولا يخفى ان هذا سخيف جدا اما اولا فلان العدد لما كان عرضا فلا محالة يتشخص بتشخص موضوعه
فعلى تقدير كون موضوعه طبيعة النوع يلزم تشخص العرض بدون تشخص الموضوع واما ثانيا فلان موضوع العدد قد يكون مجموع
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال المقولات عشرة فهذا العدد اعني العشرة لا يمكن ان يقال ان موضوعه طبيعة النوع منها
اذ المقولات غير مشتركة في ذاتي اصلا كما لا يخفى واما ثالثا فلان العدد عنده مركب من الآحاد فقط وليست الهيأة الصورية جزءا
فيكون محله المجموع محال وحدانه فالحق ان يقال معنى قولهم العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد انه لا يقوم بالكثير بان
يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل الاستقلال حتى يكون عرض واحد في موضوعات متكثرة متعددة وقيام عرض واحد بمجموع
اشياء من حيث هو مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز والعدد كذلك لانه انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء ما محصله انا لا نمنع ان يقوم عرض واحد بشيئين بان يكون موضوعه ذينك الشيئين معا
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له على حياله فالاضافات المتكررة كالمواخاة والمماسة
والمجاورة والمعاربة مثلا لا تقوم بكلا المضافين بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعها بل
موضوعها كلا المضافين معا وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير المحصل
اذ المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغير المحصل دليل بعد

وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الحقائق فهي في انفسها متغايرة
متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة اصلا وذهب المشائون الى ان وجود الواجب سبحانه نفس ذاته الحقة و
وجود الممكن صفة زائدة على ذاته منضمة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون
الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا واجبة كانت الماهية او ممكنة وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة
واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي بنفسها ما به الاشتراك
وما به الامتياز وذهب اهل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي بنفسها
ما به الاشتراك وما به الامتياز اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف انظار كلام الشارح في ان بناء الجواب الذي ذكره
في الحاشية على اي مذهب من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم الى ان كلامه مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بكون
الوجود عين الحقائق كلها واورد عليه بان بناء الجواب على هذا المذهب وان صح في بادي الراي اذ لما كان
الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة عن نفس الحقائق وهي متخالفة في انفسها فيصح استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه غير صحيح
بعد التعمق لان الوجود على هذا الراي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج وفي الذهن واحدة فالوجود
الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات اليهما وان لم تكن حقيقة
الوجود الخارجي والذهني واحدة ففيه انكار للوجود الذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه مبني
على مذهب من يكون الوجود عبارة عن الواجب جل شانه ولما ورد على ذلك البعض انه كيف يصح على هذا التقدير
استناد اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا اجاب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لو لم يعتبر
معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه قطعا اذ مقتضى اختلاف اللوازم
انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار واعترض عليه المحشي بانه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد
الغير المتكثر بحسب الحقيقة كافيا في استناد اللوازم المختلفة اليه فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى
المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجود الخارجي والذهني ولو بالاعتبار وفيه ما هو ظاهر
اذ قد عرفت ان الوجود المصدري امر اعتباري تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلا يمكن ان يكون منشأ
للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري
ليس لكونه حقيقة واحدة بل لكونه امرا اعتباريا ولما ادعى المحشي ان كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحمل
على مذهبه ولا على مذهب الاشاعرة حمل كلامه على ما زعمه مذهب المشائين من ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر منضم الى
الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا يخفى انه لو بني الجواب
على هذا المذهب فهو وان كان تاما لانه لما لم يكن الوجود بمعنى ما به الموجودية حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة

والجواب يعني استحالة صدق المتباينين على شيء واحد يصدق كثير وصدق الوحدة على ما يصدق عليه العدد كذلك

قوله ولما منع نفي الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن الجزء الصوري

وشان الفصل ارفع منه قوله لان العدد حينئذ الخ وحينئذ لزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغني عنه ممنوع اذ ثلثة ثلثة

ليست متغايرة مع اربعة وثنين وخمسة وواحد وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروض الخ حيثية تقييدية معتبرة في العنوان

على الجميع يعني المجموع المغاير للاجزاء مسلم لكن الكلام فيه اذ الكلام ليس الا في الكثير الا في المجموع المغاير ومنها انه على تقدير دخول

الجزء الصوري ايضا لا يخلص عن الاشكال لان الجزء الصوري لا يكون كما لا انه اما متصل وهذا ظاهر البطلان او منفصل وهو العدد فلا بد

من جزء صوري ولا يكون هي كما منفصلا ايضا والا فلا بد له من هيأة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فكيف اما ليست مقومة له على الاول

الا احتمال لكونه كما اصلا لان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها ايضا فيصدق على المجموع انه كيف على الثاني حال

كحال الوحدات فيتوجه انه كيف يحصل من عدة امور ليست بمندرجة تحت شيء من المقولات الحقيقة الكمية ومنها ان الجنس بازاء الجزء المادي والجزء

المادي ههنا الوحدات وهي غير قابلة لاتحاد الجنس فزيادة الجزء الصوري الذي بجذاء الفصل لا تنفي في اخذ الجنس لانه قد تقرر عندهم ان

المادة الماخوذة لا بشرط شيء هو الجنس والجنس الماخوذ بشرط لا شيء هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة الا

مقومة للجنس مقومة اخرى ومنها ان الهيأة الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها

من محل ومحلها الوحدات الصرفة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل

منفصلا عن جزء آخر فيكون تلك الهيأة المركبة امورا متكثرة كالوحدات فتحتاج الى هيأة صورية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فتامل

قوله والجواب آه حاصله انا لا نسلم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق

على شيء واحد العدد والوحدة باعتبارين اذ صدق الكلي على الكثير عبارة عن اصداق كثيرة لا عن صدق واحد

فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن محض الوحدات تصدق عليه باصداق كثيرة ولا ضير فيه وفيه تامل

قوله ويمكن الاستدلال عليه آه فيه ما مر فتذكر قوله اذ ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب العدد

انواعا متخالفة اذ الوحدات المعتبرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المعتبرة

في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فافهم

قوله حيثية تقييدية الخ فيه دفع لما قيل ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه

وان خرجت يكون الوحدات المحضة حقيقة العدد وجه الدفع ان خروج الحيثية تقييدية داخلة في التعبير والعنوان فقط

وهذا يوجب التغاير في الاحكام قال بعض الاساتذة روح الله روحه ليس مراد الشارح ان حيثية عروض

الهيأة داخلة في العدد بل اراد ان الكثير ربما يوخذ كثيرا محضا وهو الوحدات المحضة وربما يوخذ معروضا

لتلك الهيأة فالمعروض للهيأة كلاهما خارجان لذلك تتفاوت الاحكام الخارجية وليس الغرض ان هيأة اجتماعية جزء

فان المقصود فی ہذا المقام نفی الفردیۃ فقط وہو حاصل بہ فافہم وقد بقی بعد خبایا لولا غرابۃ المقام لاتیت بہا

قولہ فی الحاشیۃ مستندۃ الی الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ الظاہر انہ اراد بہ الامر المنضم مع الماہیۃ فلوازم الوجود الذہنی مستندۃ الی ما ہو منضم معہا فی الذہن ولوازم الوجود الخارجی الی ما ہو منضم معہا فی الخارج وہما مختلفان بالماہیۃ لکنہ لا یصح علی تقدیر اشتراک الوجود معنی کما ہو الحق عندہم بناء علی ما قال فی بعض تعلیقاتہ المدعی بحسب الظاہر اشتراک الوجود المصدری الانتزاعی بین الوجودات والموجودات اشتراکا علی وجہ الاجماع بحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی وما قیل انہ اراد الواجب تعالی وامتناع استناد اللوازم المختلفۃ انما ہو اذا لم یعتبر معہا جہات مختلفۃ بناء علی ان مقتضی اختلاف اللوازم انما ہو اختلاف الملزومات ولو باعتبار فلیس بجید اذ بناء علی ہذا یصح استنادہا الی الوجود بالمعنی المصدری ایضا لتحقق التغایر بین الوجودین ولو بالاعتبار فلا احتیاج الی جعلہا مستندۃ الی الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ

قولہ فان المقصود الخ یعنی ان مقصود الشارح نفی الفردیۃ الحقیقیۃ وذلک لانہ فہم من کلام السید المحقق قدس سرہ انہ یقول ان معروض الوجود المصدری فرد حقیقی لہ فاورد علیہ ما اورد وقد عرفت مقصود السید المحقق قدس سرہ فلا یرد علیہ ما قال قال الشارح فی الحاشیۃ لا یقال لکل من الوجودین آہ قد یجاب عن ہذا الایراد بان اختلاف اللوازم انما تدل علی اختلاف الملزومات لو کانت اللوازم لوازم الماہیۃ وذا لم فیما نحن فیہ بل یجوز ان یکون کلوازم الصنف فیکون الوجود ذہنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلک اللوازم المختلفۃ مستندۃ الی تلک العوارض بمعنی ان لزومہا مشروط بعروض تلک العوارض کما فی اختلاف الاشخاص فانہ مستند الی اختلاف عروض المشخصات وہذا الجواب لیس بشیء اذ کون الوجود ذہنا وخارجا حصتین للوجود المصدری المطلق وکون المطلق نوعا لہما بدیہی غیر محتاج الی تجشم البیان نعم کونہ ذاتیا لجمیع ما یصدق ہو علیہ وانحصار صدقہ علی حصصہ فیہ خفاء کما عرفت ہذا

قولہ الظاہر انہ اراد الخ قال فی الحاشیۃ فی الوجود مذاہب احدہا ان الوجود عبارۃ عن الواجب تعالی وثانیہا انہ عبارۃ عن حقیقۃ الشیء وثالثہا انہ عبارۃ عن الامر المنضم الی الماہیۃ والظاہر ان مراد المحشی فی الجواب المذکور فی الحاشیۃ المذہب الاخیر والیہ اشار بقولہ الظاہر انہ اراد الخ انتہی تفصیل المقام ان الوجود یطلق علی معنیین الاول معناہ الانتزاعی البدیہی التصور الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بہستی وبودن لا یلیق بحال عاقل ان ینازع فی کونہ مشترکا وعدم کونہ عینا لشیء من الحقائق والثانی مصداقہ ومنشأ انتزاعہ ولا ریب انہ موجود فی الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا لم یکن انتزاع الوجود عن الموجودات واقعیا اذ واقعیۃ الانتزاعیات عبارۃ عن واقعیۃ مناشیہا فبعد الاتفاق علی ان مصداقہ ومنشأ انتزاعہ موجود فی الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذہن ولحاظہ اختلفوا فی ان مصداقہ ومنشأ انتزاعہ ای شیء ہو اختلافا عظیما فذہب الشارح تبعا لبعض الاقدمین الی انہ شخص واحد بذاتہ واجب لذاتہ وموجودیۃ الاشیاء انما ہی بانتسابہا الیہ کما صرح بہ فی حواشی شرح المواقف

وشمل هذا الاصطلاح ما قالوه في الماهية المأخوذة بشرط شيء او بشرط شيء من ان الشرطين خارجان عنها في الهيئة
وانت تعلم ان العدد على تقدير كونه مشتملا على الجزء الصوري ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الغير المعروضة
للهيئة المعبر عنها بالكثرة بل عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا الاعتبار مغاير للوحدات نفسها اذ الوحدات كثرة
محضة والوحدات المعروضة للهيئة امر واحد فدخول الوحدات من حيث انفسها غير مستلزم لدخولها من حيث انها معروضة
للهيئة وقد علم ان ههنا كلاما من جهة الاول انه يلزم على هذا التقدير المجعولية الذاتية لان الوحدات الصرفة ليست من مقولة
او من مقولة الكيف على التقديرين ليست بكم البتة فليست من مقولة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الهيئة الاجتماعية
تكون عددا داخلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الهيئة الاجتماعية الخارجة واجاب عنه بعض
المحققين قدس سره بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة متقررة
احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتى يلزم المجعولية الذاتية واورد على هذا الجواب اولا بان الوحدات قبل عروض الهيئة لا يخلو اما ان تكون حقيقة
عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة وعلى الثاني صارت الوحدات عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج
فيلزم المجعولية الذاتية وثانيا بانه اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تبقى منتظرة الحصول بعد تحقق
جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تتحقق ما لم يعرض الهيئة الصورية اقول محصل كلام ذلك
المحقق قدس سره ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة الاجتماعية يصير مجموع
الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا يزيد ذاتيات العدد
على الوحدات فلا يلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا ظهر ان كل
وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست
كيفا بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة داخلة تحت
مقولة اذ مبدأية شيء لشيء لا يوجب ان يكون الشيء المبدأ من جنس ذي المبدأ ولا ان لا يكون المبدأ من جنس ذي المبدأ كما حقق الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت الوحدات حدا حقيقة العدد ومن ان الامر ان
فقد تم حقيقتها بالاجزاء المادية فقط فقد تم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فله فصل ايضا فقد تم بالجنس والفصل حد آخر
فهذا الحد اما غير ذلك الحد بالذات فللعدد حدان تامان بل حقيقتان او الماخوذ منه فان كان الماخوذ من الاجزاء المادية
الجنس وحده والاجزاء الاخر يؤخذ منه الفصل فاذن قد تم الحد من الجنس وحده والفصل صار خارجا عنه وان كان الماخوذ
منها الفصل فمع انه لا يؤخذ الفصل من الجزء المادي صار الفصل وحده حدا او الجنس خارجا اذ لا جزء آخر يؤخذ منه الجنس
وان كانا ماخوذين من الوحدات فهما متحدان مع الوحدات بالحقيقة فهما متحدان في الحقيقة فلم يبق الجنس جنسا والفصل فصلا

بل الجيد في الجواب نما هو الاكتفاء على المبني عليه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه العدول الحصر عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد قوله لا يخفى عليك الخ توجيهه انه قد تقرر في مقره ان الله سبحانه علما اجماليا متقدما على المعلومات سبحانه الا نحان

عن نفس الحقيقة تلك الحقيقة عين كل شيء بمعنى ان تلك الحقيقة تتعين بنفسها بلا زيادة امر عليها وتضيايف معنى انها بتعينات متغيرة وتتشخص بتشخصات كثيرة فهي باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر فهي متعينة بنفسها مع كونها مطلقة وبنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون التعين امرا زائدا على نفس الطبيعة وكون الشيء الواحد ما به الاشتراك وما به الامتياز بنفس ذاته من دون امر زائد وعروض عارض وان كان مستبعدا في جليل النظر لكن يظهر بعد التعمق انه لا مناص للحكماء المشائية ايضا عن القول بكون المشترك مميزا بنفس ذاته وذلك لانه قد تقرر عندهم ان الجسم المفرد واحد متصل ليس فيه مفاصل بالفعل اصلا بناء على انه ليس مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ولا شك ان الجسم المتصل يمكن انقسامه الى النصف والثلث والربع وغيرها وليس ذلك الانقسام من اختراعات الاوهام كما يعترفون به ولا شيء من النصف والثلث والربع وغيرها من الاجزاء موجودة فيه بالفعل والا يلزم ما الزم على النظام ولا بعضها موجودة بالفعل وبعضها بالقوة ضرورة استحالة الترجيح من غير مرجح فالجسم اذا اتصف بها اما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار المعتبر فقط من دون ان يكون له منشأ واقعي وهذا ظاهر البطلان او يكون فرض النصف فيه منشأ انتزاعا واقعيا مطابقا لما في نفس الامر فلابد ان يكون له منشأ في الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فاما ان يكون منشؤه نفس ذات الجسم المتصل او جزء من اجزائه لا سبيل الى الثاني لعدم وجود جزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم المتصل منشأ لانتزاع النصف والثلث والربع وغيرها ولما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتناهية بالقوة والا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في انفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بنفسه فطبيعة الجسم مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لانتزاع خصوص النصفية والثلثية والربعية وغيرها من مراتب القسمة فهي مع بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها انحاء تعينات ناشئة عن جوهر ذاتها متغايرة في انفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فهو مع وحدته منشأ للآثار المختلفة ومنبع للاحكام المتفقة المتطورة فيصح استناد اللوازم المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة فح يسقط الاشكال لكن الشارح بمراحل عن تصور هذا المذهب وتحصيله فضلا عن اذعانه وتحصيله فلا يصلح هذا توجيها لكلامه وتبيينا لمرامه

قوله بل الجيد في الجواب آه قال في الحاشية المراد بالامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهى قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافيا لكن انما يصح بناء الجواب عليه لو كان الوجود بمعنى ما به الموجودية مع كونه صفة منضمة مشتركا لفظيا والقائلون بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية صفة منضمة صرحوا بكونه مشتركا معنويا كما قد مرت الاشارة اليه قوله وجه العدول الحصر آه يعني ان الحصر لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير

قوله ولهذا اى لان العلة التامة هى مجموع العلل الناقصة بمعنى كل واحد واحد ولكثرتها والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها
كثيرة قوله فعدمها العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدمها راجعة الى عدم كل واحد
واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد ثم على هذا الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لابد ان يصدق قولنا الكثرة
معدوم والا لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجود ما فرض معدوما وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا الكون
متنا قضين لان قولنا الكثرة موجودة قضية محملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا الكثرة
معدوم اى هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التى موضوعها ذلك الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف
المركب فانه امر واحد وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندى فى حل هذا المقام وقد تحير فيه كثير من الاعلام قوله فى الحاشية اذ لا يتحقق الخ
يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول العدم علته ثم اليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير
العلة المعينة كما حقق آنفا وقوله بل يكفى الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الاعداد المعدومة اى وقت الانتزاع كذا المراد فى قوله
بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك قوله ومعنى الاستلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية
فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون انتزاعها مع
انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع العلل فيحتاج الى هيأة اخرى وهكذا الى غير النهاية فلا ينحصر اجزاء العلة التامة وانت تعلم ان العلة التامة قد تطلق
ويراد بها مجموع العلل الناقصة وقد تطلق ويراد بها الجاعل الذى تم شرائط تاثيره من الشروط وارتفاع الموانع ونحوها فالعلة التامة بالمعنى الاول
ليس منها افاضة المعلول لعدم الافاضة انما هى من جزئها الذى هو الفاعل واما العلة التامة بالمعنى الثانى فهى واحدة بالعدد وكون الشرائط وارتفاع
وحدة بالعموم لا يخرج الجاعل التام الذى منه الافاضة عن الوحدة العددية كما عرفت مراد بعض الافاضل من العلة التامة بالمعنى الاخير فتامل
قوله فعدمها راجعة الخ هذا عجيب اذ ارتفاع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك
يكون بارتفاع واحد من وحداتها ايضا وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور
قوله لان قولنا الخ فيه ان ارجاع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يكفى بالدفع لان الكثرة التى كانت
قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعا بعد الفرض وان كانت ثابتة فى ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بان العلة التامة
لا تعدم الا بعدمات جميع العلل الناقصة وما قال بعض المحققين قدس سره ان عدم العلة التامة ليس عدما واحدا متعلقا بها لان العدم
رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها اعدام متعددة فعدم العلة التامة ان كان علة فهو لا يوجد الا عدم
جملة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا بعدم جميع العلل الموقوف عليها واما عدم جزء لا بعينه وهو المطلوب لكن الشارح
ترك الشق الثانى لانه هو المطلوب الغير المراد للخصم ففيه نظر من وجهين الاول انه يلغو على هذا التمهيد الذى مهده الشارح
اصلا كما لا يخفى والثانى ان للخصم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عند تحقق عدم علة ما لكن علة عدم المعلول

او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخر وهكذا الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم

لاريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا والا لزم الجهل في مرتبة ذاته العياذ بالله

قوله او بنفس ذاته تعالى الخ **اقول** هذا الشق كذا الشقان الاخيران ان لم تتصور على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالايجاب لكن ذكر ابطال الشقوق المتصورة على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالايجاب لا الاختيار معا

قوله او بنفس ذات الممكن آه **اقول** لاريب انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض اذ الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع امتياز طرفيها ايضا امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها بل هو ذواتها بلا زيادة شيء عليها مناشئ للامتياز لما قدم فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها يستلزم توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور وبعض الناظرين لما لم يتعمقوا افادوا ردوا انظر الى ظاهر كلام المحشي عدم لزوم الدور **قال الشارح** في الحاشية وليس معنى الاجمال آه هذا الكلام حق اذ لو كان معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود او ما يقال في غير ذلك يلزم ان لا تكون المعلومات منكشفة متميزة على سبيل التفصيل فيلزم النقص المستحيل بل المعلومات منكشفة تفصيلا ومتاز كل واحد منها عن الآخر وانما الاجمال بمعنى كون مبدأ الانكشاف امرا واحدا بسيطا **قال الشارح** في الحاشية بل معناه الخ هذا ماخوذ من كلام بهمنيار في التحصيل حيث قال ان حقيقته تعالى حقيقة بسيطة يصدر عنها تفاصيل المعلومات كما ان المعقول البسيط عندنا مبدأ للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وههنا نفس وجوده تعالى معنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا اتم كلامه كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يملأ دستة كاغذ بل ما عنده استعداد تجريده انتهى واعترض عليه الشيخ المقتول في حكمة الاشراق حيث قال واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل كررت فوجد الانسان في نفسه علما لا ينفع فان يجد الانسان من نفسه عند عروض المسائل علما بالقوة يجد من نفسه ملكة وقوة على الجواب لهذه المسائل المذكورة هو بالقوة اقرب مما كانت قبل السوال فان السوال انتبه ولا يكون عالما بكل واحد على الخصوص ما لم تكن عنده صورة كل واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء هذا كلامه ومحصله ان هذا العالم بالقوة الذي يجد من نفسه الاقتدار على جواب المسائل الكثيرة له علم واحد بالفعل علوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى التجشم والذي حصل له بالفعل بان له ملكة الجواب والحق ان هذا التنظير وكذا التنظيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس تقياسا تاما لعلم الواجب سبحانه بل العقول البشرية لما كانت قاصرة عن تحصيل هذا النحو من الاجمال الذي هو مقدس عن التحليل والتركيب ومتعال عن عدم الامتياز في نحو العلم

قوله فلا يكون تلك الخ يعني فتبين بطلانها باجراء البراهين المنتهضة لابطال التسلسل قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة مترتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو أ في المرتبة الاولى وبعده ب في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كما ان بازاء مبدء الكبرى اعني أ مبدأ الصغرى اعني ب كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى

ليست الا عدم العلة التامة من حيث هو عدمها وان وجد معه عدم جزء لا بعينه لا عدم علة ما كذا افاده بعض الاساتذة قدس سره قال الشارح في الحاشية اذ التحقيق الخ وقد اقتدى بالفاضل ميرزاجان فانه قال في حواشي الحاشية القديمة ان في علية العدم مرجح الى نفي فاعلية الوجود فليس هيهنا علية وتاثير وهذا ليس بشيء لما قيل ان عدم المعلول ممكن قطعا فهو محتاج وليس معنى التاثير الا هذا على ان المقصود ههنا ان المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة فلا يخفى ما فيه اذ المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا كما عرفت فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة فافهم قال الشارح لقائل ان يقول الخ هذا الايراد انما يرد لو كان المقصود اثبات الترتيب بين الاعدام لاجراء برهان التطبيق فيها كما فهمه الشارح واما لو كان الغرض انه لو كان العلم ازلية فيجب فيما تحقق امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مترتبة وجودا وعدما اذ وجود الاكثر ملزوم لوجود الاقل فهذا الاقل ملزوم للاقل الآخر وهكذا وهذه بحسب الوجود واما بحسب العدم فعدم الاكثر لازم لعدم الاقل وعدم هذا الاقل لازم لعدم الاقل الآخر وهكذا وحينئذ يتبين بطلان الامور الغير المتناهية المترتبة في الحكمة فلا يرد هذا الايراد ولاما اورد بعض المحققين قدس سره بما حصله انه اذا بطل عدم تناهي الاعدام ثبت تناهيها فقد لزم ان يوجد سوى هذه الاعدام اعدام لها وهي غير متناهية لان الباقي بين غير المتناهي بعد اسقاط الجملة المتناهية منها غير متناه بل يلزم ان يوجد في كل موجود صفات غير متناهية والا فيكون عدمات تلك الصفات موجودة وهي غير متناهية ضرورة ان عدم ما لا يتناهى ما دام الغير المتناهية غير متناهية فيبطل برهان التطبيق فيثبت تناهي عددها فيلزم وجود ما سوى هذه الاعدام من لوازمها فيلزم وجود اللاتقضيات الغير المتناهية

قوله وهو أ في المرتبة الخ لا ريب ان آحاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اعني يكون كل واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا يتجاوز عنها ضرورة ان مبدأ هذه السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية اعني مرتبة ب وكذا الثاني لا يكون في مرتبة المبدأ ولا في المرتبة الثالثة وهكذا يكون كل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة لا الى نهاية في جانب عدم التناهي وذلك بحكم الترتيب لا الاتفاق في الآحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من مراتب تلك السلسلة

قوله مبدؤها ب الخ يعني يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتركة في الآحاد في جانب عدم التناهي فهذه السلسلة الاخرى ايضا آحادها كل احد منها مختصة بدرجة معينة ومرتبة خاصة لا يتجاوز عنها مثل ما في الكبرى

قوله كذلك بازاء ثانية الكبرى الخ وذلك بحكم انتظام آحاد السلسلتين متوالية الى الجانب الآخر بالغة ما بلغت

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطاً ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه
امتاز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعاً لان ذلك
الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك لا امتياز
اما بنفس ذواتها [illegible] ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لانتزاع
المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك ذاته سبحانه منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهي
العلوم المتمايزة قلت لا يخفى ان قياسه انتزاع الخصوصيات من الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز
والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطا محضا بل هي منطوية على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب
بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه على ان انتزاع المنطقة والمركزية والقطبية من الكرة معقول وانتزاع الاضافات
وهي الخصوصيات من احدهما فيمن اعني الذات الحقة الاحدية البسيطة من دون مضاف آخر غير معقول كذا افاد الاستاذ والعلامة ظله

قوله والقول بان بينه آه سخافة هذا القول غير خفي مما قررنا آنفا اذ هذه الارتباطات لا يخلو ان تكون متحققة
في مرتبة العلم الفعلي على وصف التعدد اولا على الاول فاما امور منضمة الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مذهب الشيخين
ويبطل بما يبطل به مذهبهما او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب افلاطون ويبطل ببطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات
تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كون ذاته سبحانه
منشأ لانكشاف الممكنات وامتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات متحققة بعد تحقق مصداق العلم فتكون بلغاة لا دخل لها
في انكشاف الاشياء وتميزها اصلا وايضا الارتباطات نسب بين الواجب سبحانه وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط الانكشاف
والامتياز في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد لانها متاخرة عن وجود الممكنات قطعا لما تحقق ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فافهم ولا تزل

قوله لان في ذلك الارتباط الخ قد عرفت ان ذلك الارتباط لكونه نسبة متاخرة عن ذوات المنتسبين وظاهر ان الممكنات ليست بموجودة
في مرتبة العلم الفعلي فلا معنى لتحقق الارتباط في تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات
حاضرة عنده تعالى في تحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذاته الحقة وهذا محال او لا تكون حاضرة فلا معنى لانكشاف
الممكنات وامتيازها بتحقق تلك الارتباطات اذ الممكنات حينئذ غير موجودة اصلا لا بانفسها ولا بصورها ولا معنى لانكشاف المباين عند مباين آخر
من دون حضوره بنفسه وبصورته فلا يكون التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور مرتفعا عن تلك الارتباطات

قوله فيلزم ان يكون آه فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار

ثم اذا زال تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالهوائية مثلا لا يلزم من زوال الصورة الاولى انعدام الهيولى ولا من حدوث
الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى لجواز ان يكون الطبيعة المحفوظة في الصورتين هي باقية من غير تغير وتبدل انما التغير والتبدل
فيما هو خارج عن العلة وكما ذكرنا من ان الامر الواحد لا يتعدد وفيه بحث بنفسه وان تعدد افراده لكنها ليست علل لخصوصها
بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك لم يعرض له هذه الشبهة ولو سلمنا ان العلة التامة تتكرر في هذه الصورة فلا نم لزوم
من تكررها تكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا وذلك لان تاثير العلة في اتصاف الماهية بوصف يتوقف على امكان ذلك
الاتصاف وهذا الامكان معتبر في جانب المعلول كما هو المشهور وليس جزء من العلة التامة ولا شك ان اتصاف المعدوم بالعدم مرة اخرى
غير ممكن وكذا اتصافه بالوجود بعد العدم فلا يلزم التكرار الذي ادعاه وقد اعترض عليه الفاضل الجونفوري في حواشي الحواشي القديمة
بان الجواب الذي ذكره اولا منظور فيه اذ لا شك ان طبيعة ما اذا كانت علة تامة لشيء فيجب ان يتحقق ذلك الشيء كلما تحققت
تلك الطبيعة وما ذكره من مثال الهيولى والصورة فليس مطابقا للممثل له اذ الصورة انما تزول ثم تجيء بدلها صورة اخرى حافظة
للهيولى وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحدثت صورة اخرى وهو ظاهر وما ذكر في الجواب الثاني ايضا لا يتم في صورة
ارتفاع الشبهة في صورة الوجود ان مركبا اذا عدم اجزاؤه مثلا ثم تحقق جزء منه فلا شك انه ح انتفى عدم احد الاجزاء التي هي العلة
التامة لعدم المركب على زعمه فيجب ان يرتفع عدم المركب ضرورة ارتفاع الشيء بارتفاع علته التامة وارتفاع العدم انما هو
بالوجود فيجب ان يوجد المركب اعني علته لا يصح ح ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن لان الامكان شرط التاثير واقول ان
علة عدم المركب عدم احد اجزائه انما يتحقق اذا عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب اصلا اذ عدم احد اجزائه لا ينتفي بوجود جزء واحد
وهذا ظاهر جدا قال الشارح فشيء بعينه اه هذا الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد بالشخص لا بد ان تكون
متشخصا اي لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امر مبهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والمعلول واحدا متشخصا
يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يابى عنه الطبع السليم اذ العقل ينقبض من ان يكون الفاعل مصدرا لامر
يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ادخل في التحصل من المصدر وهو حقيقة وبالذات متشخص واحد وهذا هو الاول
جلي فيما ذكره والعلل الاخر التي يظن كون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بعلة بل هي من متممات العلية ولا استبعاد في
ان يستند الواحد بالشخص الى جاعل شخصي يستتم عليته بواحد بالعموم فيحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصياته كما قال الشيخ في
الهيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع
تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وشخص طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظا وحدة عمومه بواحد بالعدد وهنالك فان
الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة لها
ايها كانت هذا الكلام وقد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الكل متفقون على صدور الجائزات منه تقدس وتعالى

وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز

ولا ينبغي ان يدعى البداهة في امتناعه لعل الغرض ان انكشاف المباين بالمباين من دون حضوره بنفسه وبصورته ومن دون مناسبة بينه وبين المباين الذي هو منشأ للانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما بحصول صورة الشيء او بحضور نفس الشيء عند العالم باحد الوجوه الثلثة وكلاهما منتف ههنا فان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة اصلا قوله وعلى التسليم فينتقض آه اجاب بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد ذاتها غير منتظرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء قاطبة من نفس ذواتها منكشفة عنده والتميز من لوازم الانكشاف كما تصوره الاكثرون والحق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاص الاعتقاد ولا يلتفت الى عضال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وانتفاء علاقة ما بينها وبين الذات الحقة كيف انكشفت الاشياء عندها وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا احدية بسيطة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك وقال بعض نظار كلام الشارح ان ذات الواجب سبحانه لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الممكنات وبتلك الخصوصية تكون ذاته سبحانه كاشفة له كشفا تفصيليا ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات يتمايز المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امورا منضمة الى ذاته سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشيخان من ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى ويبطل بما يبطل به مذهبهما او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه افلاطون ومع قطع النظر عن هذا القول بتلك الخصوصيات اعتراف بان الذات الحقة غير كافية في تمييز الاشياء كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا مدخل لتلك الخصوصيات في انكشاف الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس ذاته تعالى قال الاستاذ العلامة مد ظله الخصوصية الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي المقدم على الايجاد ولما تنبه هذا القائل على ان القول بكون الخصوصيات مناطا للانكشاف في العلم الفعلي المقدم على الايجاد هذا ليس تحته معنى محصل قال ثانيا تلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه الامور الانتزاعية بل على منشئها وهو ذات احدية بسيطة

وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اي لما لم يكن جميع الاجزاء مع كون متعلقه ما يتوقف عليه المعلول في قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون منه بالطريق الاولى قوله بل هو متعارض غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله بمعنى آحاد ما المراد بالآحاد فرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة المعتبرة فيها الهيأة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شيء نقول يصدق على لنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزأ لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول توقفات كثيرة وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر آخر اولا والا لزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة او تكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها ولا يمكن ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزأ لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكل من احد احد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما يتوقف عليه الى آخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول توقفات كثيرة فتوقفها هو توقف كل منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب

وهم لما يجعلون العلل الاخرى شرائط وروابط وبالجملة الباري تعالى مع تلك الشرائط والروابط الواحدة بالعلوم علة تامة لكل معلول فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء هو الله عز وجل مع هذا القدر المشترك لا بأس يكون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل الشرط المعد اذا عرفت هذا فاعلم ان وجود المعلول لا يكون الا بتحقق علة التامة وهذا ظاهر جدا لان المعلول محتاج بجوهر ذاته في تقرره ووجوده الى افاضة الجاعل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود اذ مادام علة الوجود موجودة فلا امكان لعدمه مطلقا فعلة عدمه ليس الا عدم علة الوجود اذ لما كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه متعلقا بعدم العلة قطعا وعلة الوجود ليست الا وجود العلة التامة فعلة العدم لا يكون الا عدم العلة التامة والحاصل انه كما ان المعلول لا يوجد الا اذا اجتمعت الشرائط وارتفعت الموانع وبالجملة اذا تحقق علة التامة كذلك ارتفاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علته التامة سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع التأثير او بنحو سواه وما زعم في الحاشية تقليدا للفاضل ميرزا جان ان العدم لا يحتاج الى التأثير بل يكفي فيه سلب التأثير فسينكشف ان شاء الله انه سفسطة ظاهرة البطلان فاتقن هذا التحقيق فانه به حقيق قوله وذا لا يتصور الخ قيل ان السرير مثلا مركب من الخشبات مع الهيأة الوحدانية عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيأة مع تحقق جميع احزائه وفيه ان اجزاء السرير الخشبات من حيث انها معروضة للهيأة قوله فيكون جزأ لنفسها آه قال بعض المحققين قدس سره العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا تاما وح لا يلزم دخول المجموع فيها لان التوقف عليه ثم قال الاولى في الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة يكون معروضا للهيأة فتكون الهيأة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فيكون داخلا في المجموع

قوله فی الحاشیة فلا یرد لان المراد بقوله وعلمه بالکل بعد ذاته وکذا بقوله کثرة علمه بعد ذاته هو العلم التفصیلی لا الاجمالی الذی هو العلم بالحقیقة وعینه سبحانه وتعالی وبقوله یتحد الکل بالنسبة الی ذاته ان الکل متساوی الاقدام فی سلک الحضور عنده تعالی والانکشاف الصحو عنه لا انه متحد معه فی الحقیقة والتقرر وبقوله فهو الکل فی حد ذاته انه مبدأ الکل وخلاق له لا ان ترکیبه وقوامه منه تعالی الله عنه علوا کبیرا

احتاج الی تقریر الاجمال الذی یکون فوق الاجمال الذی فی الحد والمحدود وفی علم الشیء مع عدم امتیازه عن جمیع ما عداه فاورد التنظیرات المفیدة لتخییل فی الجملة لئلا یستبعد العقول عن تجویزه بالکلیة

قوله لان المراد الخ اعلم انه لما کان قول الفارابی وعلمه بالکل بعد ذاته موهما للزوم الجهل وقوله یتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی حد ذاته موهما لاتحاد الواجب بالممکنات وترکب الواجب سبحانه منها حمل الشارح کلامه علی العلم الاجمالی والتفصیلی حتی یندفع التوهمات المذکورة عن کلامه فالمراد بقوله وعلمه بالکل بعد ذاته وکثرة علمه کثرة بعد ذاته هو العلم التفصیلی لا العلم الاجمالی والحاصل ان علمه التفصیلی بعد ذاته التی هی العلم الاجمالی وکثرة علمه التفصیلی کثرة بعد ذاته واما قوله ویتحد الکل بالنسبة الی ذاته فالمراد منه ان الممکنات کلها متساویة الاقدام فی کونها معلولات للواجب سبحانه وکونها حاضرة عنده جل شانه واما قوله فهو الکل فی حد ذاته فالمراد منه انه مبدأ للکل وخلاق له لا ان ترکیبه وقوامه منه سبحانه او المراد انه سبحانه علم بالکل لا ان نفس ذاته تعالی منشأ للانکشاف فالعلم بالکل منطوفی علمه بنفسه فباعتبار ان ذاته مبدأ الانکشاف الکل کانه الکل هذا ما رامه الشارح والمحشی ویرد علیه فیه ودا الظاهر انه توجیه للقول بما لا یرضی به قائله لان الفارابی ذاهب الی ان علمه سبحانه بالاشیاء بارتسام صورها فی ذاته تعالی ولا یذهب الی ان علمه سبحانه بالممکنات نفس ذاته تعالی فلا یصح هذا التوجیه علی مذهبه کذا قال بعض المحققین قدس سره الصواب فی تقریر کلامه ان یقال لما کانت هذه الصور صفات للمبدأ فاورد بلزوم التکثر فی ذاته تعالی فلدفع هذا التوهم قال الخ الکلام والحاصل ان العلم لکونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامیة تکون بعد الموصوف والکثرة التی فی تلک الصور کثرة بعد ذاته فلا یوجب التکثر فی ذاته فهو الکل فی حد ذاته یعنی ان نسبة الکل الیه نسبة واحدة وهی نسبة المعلولیة فلا یوجب تکثرا فی الذات فانها لیست معلولة من جهة الکثرة بل ان اخذت جملة فهی واحدة من جهة وان اخذت علی حدة ففیها ترتب علّیّة وصدور الصور بعضها بواسطة البعض هو الاصوب فی تقریر کلامه ما قال الاستاذ العلام مد ظله انه لما ذهب الی ان علمه تعالی بالممکنات بارتسام صورها فیه ورد علیه انه یلزم علی رأیه الکثرة فی ذاته تعالی فاجاب عنه بان علمه بالکل بعد ذاته لکونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا یلزم الکثرة فی ذاته ولما استشعر ان قائلا یقول ان علمه تعالی لو کان صفة منضمة لزم ان یکون علمه بذاته ایضا بعد ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وکثرة علمه بعد ذاته یعنی ان علمه بذاته لیس صفة منضمة بل انما الصفة المنضمة کثرة علمه ای علمه بالممکنات وهی بعد ذاته فلا یلزم التکثر فی ذاته ولما کان المتوهم ان یتوهم ان العلم الذی هو کمال لو لم یکن فی مرتبة ذاته کانت ذاته غیر تامة ولا کاملة

او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد حتى تنتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حمل فيه التسعة على العشرة وعطف عليه
الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه النقيضان المعطوفة احدهما على الاخرى فيكون
العشرة تسعة والعشرة ايضا واحدا فان لم ترد بالعطف تفريعا بل غيث ما يقال ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك الحيوان الذي
هو ناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحد هذا ايضا مستحيل او عنيت ان العشرة تسعة مع واحد بكان
مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة
عشرة فقد اخطأت ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شيء آخر كان معها فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة ايضا وان لم تجعل
صفة للتسعة بل للموصوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحد فهذا ايضا خطأ بل هذا كله مجاز
من اللفظ فغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان
يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحيط بعدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه بل
بخاصيته من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من هذه واما ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه فان اشير الى تركيبه من عددين دون الآخر
مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس تعلق هويته باحدهما اولى من الآخر وهو
بما هو عشرة ماهية واحدة ومحال ان يكون لماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب
من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما له على ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد
الخمسة بل ذلك كله الى الآحاد ح تكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت
تلحظ ذلك الآحاد فاما اذا لاحظت صورة الخمسة والثلثة والسبعة كان كل من ذلك اعتبارا غير الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة
المفهومات بل انما يتكثر لوازمه وعوارضه ولهذا قال الفيلسوف المتقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة لكن اعتبار
العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخييل وعلى العبارة فيصار الى الرسم من الوجه انتهى وفيه كلام اما اولا فلان قوله
فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة الخ مناف لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة لكان
لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كانت تركيبها منها مما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل ذلك حدا لها او رسما
واما ثانيا فلانه قال ح ان المفهوم من قولك العشرة من خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوها اذا كنت تلحظ الآحاد
فقط دون الصورة واما اذا لاحظت الصورة فلا يصح القول بتركب العشرة منها وقال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من حيث
الآحاد لما كان صعبا على التخييل يصار الى الرسوم من الوجه فمراده بالرسوم هو قولهم العشرة من خمسة وخمسة مثلا فنقول ان كان المراد من
خمسة وخمسة الآحاد دون اعتبار الصورة فذلك ليس رسما بل حد كما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك باطل
كما ذكره وايضا على ما ذكره في آخر كلامه لم يبق فرق بين هذه الوجوه وبين الوجه الاول الذي على الوجه الاول حقق ان هذه التعريفات حدود وانما
بل ح نعم ح كان الصواب في العلاوة ان يقول التحديد بالخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة فيتحلل آخرا الى الآحاد ويكون مآل الخمسة والخمسة

واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومه بينة لايحتاج الى البيان نعم في الشق الاول خفي

بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر وانضمام حيثية ونسبته الى الماهية نسبة الانسانية
الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان
وليس الانسان انسانا بقيام الانسانية المنتزعة عنه كذلك ليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية موجودة
بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها
خالية عن الوجود بان لاتكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه نعم نفس الماهية التي هي منشأ
لانتزاع الوجود متقدمة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق
وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزءه كان حمل الوجود عليه
واجبا لكونها مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع النقيضين وايضا يمكن تعلق الجعل البسيط
بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزءه لايمكن ذلك لامتناع تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته ليس بشيء اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر وانضمام حيثية مصداق
للموجودية وهذا لاينافي كونها محتاجة الى الجاعل في تقررها نعم لو كانت الذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة
الى الجاعل يلزم وجوبها وبالجملة عينية الوجود للماهية لاتستلزم وجوبها اصلا وايضا لما كان الوجود منتزعا عن نفس ماهية
الممكن بلا امر زائد فمعنى تعلق الجعل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ لامعنى لتعلق الجعل بالانتزاعيات
الا تعلقه بمنشأ انتزاعها وذلك لانه لاتقرر ولامجعولية لها في الواقع الا تقرر مناشيها ومجعوليتها في نفس الامر فيكون
معنى تعلق الجعل بالوجود كون الجعل متعلقا بمصداقه ومصداقه نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الجعل
نفس الماهية اذ لاتحقق للوجود مغاير التحقق الماهية الا في لحاظ الذهن فلا يمكن توسط الجعل بين الماهية
والوجود اصلا نعم لو كان الوجود صفة زائدة موجودة بوجود مغاير لوجود الماهية منضما اليها في نفس الامر
لكان لتخلل الجعل بين الماهية والوجود وجه وجيه ولهذا المبحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لاتيت بها

قوله واما الشق المواطاتي آه لايخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة
على معروضاتها في حيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد المحقق قدس سره الشريف وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي
معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعي بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها
مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لامحيد من القول بكون حصصها محمولة عليها ايضا فذلك الحمل فقد لزم
حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لاريب في كون حصصها معاني مصدرية فاستحالة الشق المواطاتي
ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لاخلاف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها مواطاة

واللازم خلاف المفروض والا قرار بما رام عنه الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اى مرتبة عليه انا هى سوى مجموع آثار الا
لكثرة من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها فى العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات
على الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية لئلا يتجه المنع على قوله اذ الواقع محض الوحدات الخ لا يعنى لقوله مجموع
الوحدات الخ فان الالتزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن البينة فافهم قوله يلزم دخول الخ مع انه يكفى تجويزه دخولها
فيه مرة واحدة فلزم الاقتصار على ما لا يجوز عنه قوله من الوحدات الثلثة اى من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلثة
من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية قوله اجزاء الصورية دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع تلك الحيثية فى الثلثة وقد
فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحدة لا تستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة
بدون تلك الحيثية لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر فى الثلثة مطلق الوحدة فافهم قوله فى الحاشية
والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح

قوله واللازم اه قال فى الحاشية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها فى العنوان لزوم الاقرار على تقدير ان لا يكون معتبرة فى العنوان ايضا لكن يكون الحيثية
قوله اذ مع كما هى لقوله الخ والظاهر لا معنى لقوله اذ الواقع محض الوحدات كما لا يخفى وما يؤيد كلام المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية
نص على ان المراد بقوله محض الوحدات الوحدات الصرفة لانه قد صرح هناك بانه على تقدير نفى الجزء الصورى كل نوع من الاعداد نوع آخر
متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها وزعم ان هذا من خواص الكم المنفصل ولا يخفى ان كون
هذا من خواص الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ يجوز ح ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد
ومن عدة اخرى نوع آخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدة بالماهية فلا يتم اصلا اذ اتحاد اجزاء الشئ لا يوجب
اختلاف نفس ذلك الشئ بوجه ما والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل فى ذلك تحكم هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره وفيه
ما مر فتذكر ثم فى قوله ان كل نوع من العدد الخ نظر ظاهر اذ امتياز كل عدد عن سائر الاعداد بمجرد تركيبه من الوحدات
غير مسلم وامتيازه عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة مسلم لكن خصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوحدات
على قدر معين وهى الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب ما قال الفاضل اللاهورى انه
لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر متمايزا عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان يكون جزءا من نوع آخر فان النوع
الحقيقى لا يكون جزءا من نوع حقيقى آخر وذلك لان النوع الحقيقى قد يكون جزءا خارجيا من نوع آخر وهذا ظاهر جدا
قوله لكن الاول وحدة الخ انت تعلم ان المجموعات الثلث التى سوى المجموعات الثلث الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية
لانها انما تحصل بتكرر الاجزاء وكل تكرر الاجزاء فهو امر اعتبارى لان الجزء المتكرر كان جزءا بنفسه لكن عند التكرر يعتبر فلو كان
موجودا فى الخارج كان بعينه المتكرر متقدما عليه بمرتبة وبمرتبتين فيلزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقدير تسليم
دخول الوحدات دخول الاعداد غاية ما لزم تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية الغير المتمايزة وجودا ولا استحالة فيه فافهم

او ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب اللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده عليم او لا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم
ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له وممتازا عنه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى من نعت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

تخصيص المقسم بالحادث لا بد من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم على هذا التقدير
تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المعترض فلا حاجة الى
تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يحتاج الى تخصيص آخر بالحصولي ويلزم التخصيص مرتين
من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المعترض في زعمه هو الحصولي الحادث كما اومانا
اليه فيما سبق وقد يقال يمكن ان يراد بالحادث ما اريد بالمتجدد فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى على هذا التقدير ايضا كما لا يلزم
على تقدير تخصيصه بالمتجدد فافهم قال الشارح فيلزم التخصيص مرتين آه قيل عدم الضرورة ممنوع فان انقسام العلم الى التصور
والتصديق يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحادث ولا مضايقة في التخصيص
مرتين عند تحقق الداعي وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ محصل كلامه ان تخصيص المقسم بالحادث
فقط غير سائغ اذ لا بد على هذا التقدير من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث يشمل العلم الحضوري ايضا مع انه ليس بتصور
ولا تصديق فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة وكون التخصيص مرتين بهذا النحو غير ضروري ضروري وما ذكره المورد
من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق الخ فانما يتوجه لو كان غرضه الزام التخصيص مرتين من غير ضرورة على من خصص المقسم
بالحصولي فقط فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد قال الشارح لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم آه
قال في الحاشية تفسير العلم الحضوري بعين وجود المتشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود المتشخص المعلوم بل هو عبارة
عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود المتشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحضوري عبارة عن نفس الصورة الخارجية
لا عن وجود المتشخص المعلوم ضرورة ان وجود المتشخص المعلوم امر انتزاعي متوقف على انتزاع العقل فلا يكون علما حضوريا اصلا نعم
قيام الصورة الخارجية في الذهن عين وجود المتشخص المعلوم فيه اذ لا معنى لقيام الصورة الخارجية في الذهن الا وجود المتشخص المعلوم فيه فليس العلم الحضوري
عبارة عن قيامه بالذهن ووجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصولي والعلم الحضوري نفسه هو الذي يعبر عنه بالصورة الخارجية
قوله او ملاحظة ما في النظام آه اعلم ان الشيخ المقتول انكر سبق العلم والارادة على ايجاد الممكنات وزعم ان علمه سبحانه
ليس فعليا مقدما على الايجاد ولما ورد عليه انه اذا بطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في هذا النظام العجيب
المشاهد من حسن الترتيب بين الافلاك وما فيها والعناصر وما بينها من البسائط والمركبات على الوجه الاليق الذي لا مزيد
عليه في الخيرية والنظام اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية ونسبها
المعنوية ومناسباتها العقلية واضافاتها النورية على ابلغ ما يتصور ليس حقها الا من العناية والارادة ولا يخفى ان هذا الكلام
كما قال السيد الشريف زيبي غير مقنع اذ للسائل ان يسأل ويقول السبب في حسن نظام العقول وبديع ترتيبها فان قيل ما اقتضت نظاما آخر

فان يكن بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة وان لا يكون في الكبرى مرتبة
ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ قطعا او الاوساط لما فيكون الصغرى منقطعا
ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بواحدة ولا شك ان كونهما امور انتزاعية لا يمنع ذلك

قوله فان يكن بازاء كل مرتبة الخ المراد بالموازاة التضاهي والتماثل بين آحاد السلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في نظام
النسق من الجملتين وذلك بان يطبق احدى الجملتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجملتين بمقابلة الاول من الثانية
والثانية من تلك الجملة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا لا يقتضي كون الآحاد من الجملتين ذا وضع ومادة فان غرض التطبيق
لا يتوقف الا على الوجود والترتيب لا على كونها ذا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كذلك يجري في المجردات
فاندفع ما توهم ان ليس المراد بالتطبيق الا ما يتبادر منه وعهد في العلوم التعليمية استعماله فيه من ايقاع المحاذاة في الخارج المتوهم
بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ مثل احدهما بعض معين تحليلي او توهمي وقع استداد او اتصال الا
كمال بحذائه مثل احدهما البعض معين بما يماثله من الآخر ثم انما يظهر الخلف ههنا بلزوم انقطاع الجملتين الناقصة والزائدة اذا تأتى التطبيق
بينهما في آن او في زمان متناه وخفاء في ان العقل يحكم حكما كليا بامكان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين شخصيين من المقادير
والاعداد والمادية المستقلة المجتمعة في الخارج من حيث هما كذلك وان كانا غير متناهيين تطبيق المبدأ على المبدأ بحيث ينطبق المبدأ على الآخر
فالبرهان ينهض على استحالة وجود ما يكون في المفهوم غير المتناهي من المقادير الاعداد المذكورة ولا ينهض على استحالة اللاتناهي في الآحاد
المجردة عن المادة ولو حكمها وجه الاندفاع ظاهر فلا نعيد ان لزوم الاستحالة لا يتوقف على كون تلك الآحاد من الوضعيات اذ جهة التطبيق
بين الجملتين لا يتوقف على كونهما وضعيين بل الترتيب يوجب التطبيق بين الجملتين في الواقع قطعا بتطبيق المبدأ على المبدأ فافهم
قوله وذلك في جانب الخ قال صاحب القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا التعويل على برهانيته بل ان فيه
تدليسا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من الجهة
التي هي جهة اللانهاية اذ ليس يصح تحريك اللامتناهي بالكلية من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجة وجوده وعن مرتبته عن
الدرجات التي للآحاد بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان
من جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا تعلقت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط و
مرتبته ولا يزال التي تنتقل من متحرك في الاوساط ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات
هذا خلاصة ما افاده وفيه انه لو تم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات غير المرتبات واما في المجتمعات المرتبات فلا يمشي ما ذكره لان الحكم
العقلي الاجمالي بتطبيق الاول على الاول والثاني على الثاني وهكذا يكفي في سلسلة المرتبات لا حاجة الى ايقاع الحركة والمحاذاة
اصلا بل يحكم العقل بان كل مرتبة من مراتب النظام في احدى الجملتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى فيستغرق
جميع المراتب على الاجمال وهذا يكفي في انتقال الزيادة من الطرف والوسط الى الطرف الاخرى الذي هي طرف اللانهاية فافهم

قوله وتمام القول فيه الخ اعلم ان العلم الفعلي للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات بحذافيرها

بل تكون منتظرة في تمامها وكمالها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل ودفعه بقوله فهو الكل في حد ذاته يعني انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينتظر في تمامه وكماله في ذاته الى شيء آخر فليس انضمام العلم الى الذات البحتة لتمامها كانضمام الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير منضمة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل لا ما يقابل البعض وفي الكلام الشريف لبعضهم وجوه الكلام بتوجيهات اخر لسخافتها وعدم انطباقها على مذهبه تركناها **قوله ام لا اعلم** ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه ولا بغيره قالوا ان العلم يستدعي اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشيء ونفسه فهو سبحانه غير عالم بنفسه وما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون الواجب سبحانه عالما بنفسه ولا بغيره وهذا الراي سخيف جدا سخافته غنية عن البيان اذ علم شيء بشيء عبارة عن حضور شيء بالفعل عند شيء موجود بالفعل وحضور الشيء عند نفسه اذا كان مجردا ضروري وليس معناه الا عدم غيبة الشيء عن نفسه وهذا المعنى ليس اضافة اصلا **قوله وعلى الثاني اما صفة الخ** هذا مذهب الشيخ وغيره من توابع المشائين وتفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجة عن ذاته بصور عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في النمط السابع من الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل تعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما تكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية كتعقل الانسان السماء بهذه صورته ويسمى انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره واعلم انه قد اورد الشيخ على نفسه بانه اذا كان معلولاته صورا مباينة متقررة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الواجب سبحانه واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة **واجاب عنه** بان الواجب سبحانه لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه المترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول وذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلولات واللوازم لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد انما ثم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره وبالجملة الواجب سبحانه واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه

قوله فيها واوصافها مساوية اى صادقة معها صدقا كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين عما منه انهم قالوا ان الاعم لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف من الاخص بخلافه

قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح فى الحاشية مع ان قوله الخ دالا على ان المتجدد ما والصفة بحسب المفهوم والصدق وهذا انما ياتى لو اريد بالبعدية فى قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية اذ الصفة وهى قول المص لايكفى فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلابد ان يكون الموصوف ايضا كذلك حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشى سابقا وجه كلامه بان المراد بالمساواة صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا سواء كان الصدق الكلى من جانب الصفة فقط او من جانب الصفة والموصوف جميعا ولاريب فى تحقق المساواة بهذا المعنى على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ مصداق المتجدد هو الحصولى الحادث لا الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان ما ينطق به كلام الشارح من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وما وجه المحشى من ان المراد بالمساواة الصدق الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا كلاهما مخالفان لما صرح به ائمة النحو لانهم حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعرفة اشد اختصاصا بالتعريف والمعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون اكمل من الصفة فى التعريف او مساويا لها فمرادهم بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهوميهما تساو او عموم وخصوص مطلقا او من وجه وبالجملة اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح فى الحاشية واشتراط صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا كما قال المحشى كلاهما منافيان لتصريحاتهم ومخالفان لتنصيصاتهم

قوله زعما منه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلى لان الخاص بحسب خصوصيته له شرائط وموانع لا يعتبر فى العام اصلا فيكون ارتسامه فى النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف لكن الشارح اعترض عليهم فى حواشى شرح المواقف بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص ولا لعلم الاعم شرائط او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فظ واما على الثانى فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك ثم قال وبهذا يندفع ما يتراأى وروده من ان المشروط قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الخاص فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام

قوله علم حضوري وه الالازم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لاستغار المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم فليس من هذا القبيل ١

قال الشارح واما العلم المتعلق الخ قال رح في حواشي شرح التهذيب الشيء من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشيء من حيث هو هو وعلم حضوري بنفس هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها حضوري كما بين في محله موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه وكون اتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وهكذا قال في حواشي شرح المواقف واعترض عليه اولا بانا لا نسلم ترتب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية كيف والشيء المقترن بالعوارض الذهنية فرد من افراد ماهية المعلوم فآثاره هي نفس الماهية ومن الظاهر انها لا تترتب عليها آثار ماهية النار مثلا الاحراق والحرارة واليبوسة وغيرها وهي غير مترتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صورة النار مثلا تجعل النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا تترتب عليها آثار ماهية النار التي هي معلومها وفيه نظر لانا لا نعلم ان ترتب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ للانكشاف وهذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف مذهب الشارح ايضا والحق انه ان اراد بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود الذهني ايضا فالاستدلال عليه لغو لا طائل تحته وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجية اذ يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا ان ما قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء من حيث هو هو ايضا موجودا خارجيا مع انه صرح بكونه موجودا ذهنيا وجه الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون الماهية من حيث هي هي ايضا صفة قائمة به اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم الحصولي ايضا امرا موجودا في الخارج فتامل

قوله والالازم آه قد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح واما العلم المتعلق آه قد صرح رح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات في العلم الحصولي الشيء من حيث هو هو لا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجي بل هو معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة لا بد لها من معلوم وبالجملة الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية علم حصولي ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما عرفت فيما سبق ان الحاصل في الذهن بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض شيء واحد ثم العقل بضرب من التحليل يحلله الى الماهية والتشخص ليس هناك موجودان الماهية من حيث هي هي والتشخص فلا يصح ان يكون هو العلم

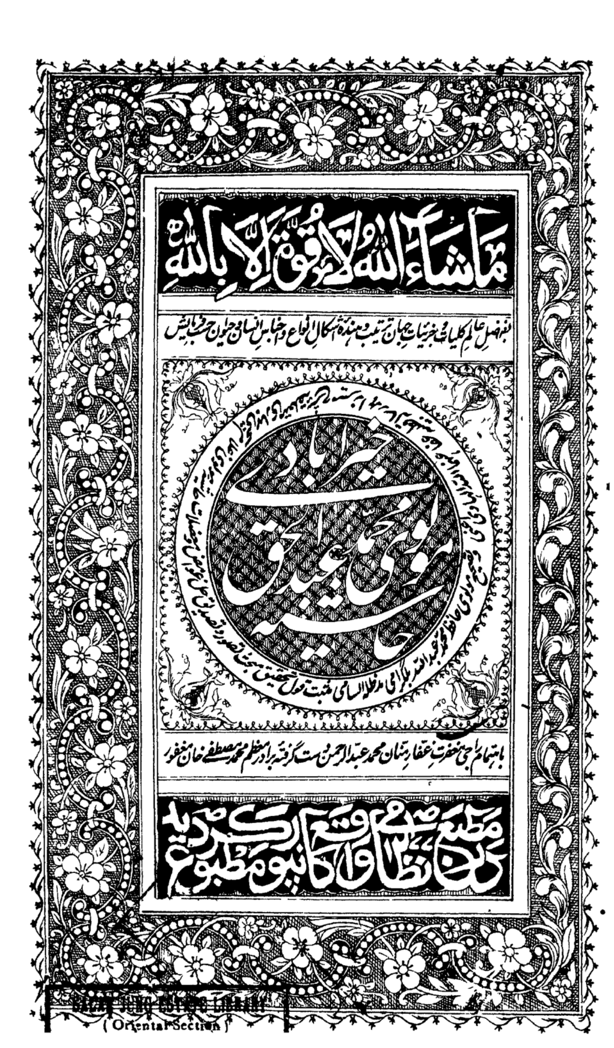
والصفات الموضحة لابد لها من ان لاتكون ادون من موصوفاتها فی التعريف فتدبر **قوله** فيه اشارة الی ان الخ
حيث لم يقل لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الی وجه ايثار هذه العبارة علی تلك فافهم

والخاص مع شرائطها اكثر من علمها بدونها او من عدم علمها معها لكن يجوز ان لايكون لها شرائط او يكون لها شرائط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم الاعم لكن هذا كلامه فتوجيه كلامه بانه يزعم كون الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذهني اكثر بالنسبة الی الاخص احسان عليه من دون امتنان منه

قوله والصفات الموضحة الخ انت تعلم ان مرادهم بقولهم صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال الحاصل فی المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لايقتضی كون الصفة الموضحة مساوية للموصوف واعم منه مطلقا بل يجوز ان يكون اخص مما دون من الموصوف وايضا علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلی والمفرد المحلی والموصولات موصوفات عامة والصفات مقللة لافرادها واستعمالات الكتاب العزيز والاحاديث الشريفة النبوية وكلام البلغاء دالة علی كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع ولو سلم ان الصفات الموضحة لاتكون ادون من موصوفاتها فغاية ما لزم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف وبهذا القدر لايتم مطلوب المحشی اذ يجوز ان تكون اخص من وجه فلابد من ابطال هذا الاحتمال والا يجوز تفسير المتحيز بالحادث مع انه غير جائز كما صرح به الشارح فی الحاشية واعترض علی المحشی بعض المحققين قدس سره بانه بعد تسليم كون الاعم اجلی غاية ما يلزم كون الصفة اخفی من الموصوف وهذا غير ضار فی التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذی فی الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من المجموع صرح به بعض الثقات

قوله حيث لم يقل آه يعنی ان المصنف لم يقل لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر بل قال لايكفی فيه مجرد الحضور وانما عدل عنه الی ذلك اشارة الی ان المدرك فی العلم الحصولی قد يكون حاضرا ولكن لايكفی هذا الحضور للانكشاف وجه الاشارة ان قوله لايكفی فيه مجرد الحضور سالبة فصدقها يتصور علی نحوين الاول بسلب المحمول عن الموضوع والثانی بانتفاء الموضوع راسا وانت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنی قوله لايكفی فيه مجرد الحضور الذی يمكن فيه الحضور ولكن لايكفی كما بينه المحشی سابقا واما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصدق هذه القضية بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فافهم ثم ههنا كلام وهو انه ان اريد ان حضور المعلوم عند العالم لايكفی فی العلم فهو باطل بداهة وان اريد ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف فی العلم فهو منقوض بالعلم الحضوری اذ حضور معلومه عند غير عالمه لايكفی فی العلم البتة واجيب بان المراد بالحضور اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من الغير الآلات وكفاية هذا الحضور الاعم فی الحصولی علی نحوين الاول كفاية الحضور عند العالم والثانی الكفاية عند الآلات والكفاية الاولی منتفية بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

حاشیه مولوی عبدالحق در منطق
تاریخ بست و هفتم ماه محرم سنه ۱۲۰۳
که از اینجا مولوی فضل حق داخل
کتابخانه سرکار گردید


ما شاء الله لا قوة الا بالله
نفع فضل عالم کلیات و جزئیات جہان ترتیب و هندسه اشکال انواع و خواص انسانی حیوان حسب فرمایش
حاشیہ مولوی محمد عبد الحق خیرآبادی
باهتمام حاجی حضرت غفار منان محمد عبد الرحمن دست گرفته برادر اعظم محمد مصطفی خان مغفور
در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید
SALAR JUNG ESTATE LIBRARY
(Oriental Section)

قوله فالابصار مثلا الخ ای العلم الحاصل عند الابصار علم حصولی لا حضوری والا لزم ان یکون الآلات الجسدانیة مدرکة اذ لا بد فی الحضوری من الحضور عند المدرک وفی الابصار لیس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراک لیس الا من شان الجوهر المجرد کما سیاتی والآلات مادیة وفیه انه لم لا یجوز ان یکون المدرک عند الابصار حاضرا عند النفس ایضا لکن بواسطة الآلات کما یستفاد من ظاهر کلام صاحب الاشراق

عیون علی رویة مرئی معا فلا یخلو اما ان یحصل تلک الحالة للمشف المتوسط بینها وبین المرئی بالمجموع او بکل واحد واحد علی الاول یلزم ان یبطل تلک الحالة دفعة اذا فرض اغماض عین من تلک العیون لبطلان علته وهو المجموع بما هو کک فیلزم بطلان رویة سائر العیون دفعة وهذا صریح البطلان وعلی الثانی لا یکون علتها المستقلة مجموع العیون بل واحد واحد منها فافهم

قوله ای العلم الحاصل عند الابصار آه قال فی الحاشیة فائدة هذا التفسیر ان الابصار لیس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهی لیست بعالمة کما قال المحشی ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهی ووجه صحة هذا التفسیر ان الابصار سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم السبب واريد به المسبب والقرینة علی هذا المجاز ما ذکره المحشی بقوله فائدة هذا التفسیر

قوله والا لزم الخ لما ذهب صاحب الاشراق الی ان الابصار انما یحصل باضافة اشراقیة بین الباصرة والمرئی بها ینکشف المبصر عند النفس انکشافا حضوریا اورد علیه بوجوه الاول ان الحضور الذی یوجب الانکشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم وحضور المبصر لیس الا عند الحاسة وهی لیست بعالمة فالحضور عندها لا یکون کافیا للانکشاف فلا یکون العلم الحاصل بالابصار حضوریا کیف ولو کان کذلک لزم کون الآلات الجسدانیة عالمة مع ان الادراک لیس الا من شان الجوهر المجرد عندهم کما تقرر فی مقره والی هذا اشار الشارح فی الحاشیة بقوله لا یخفی ان حضور المبصر الخ قال بعض المحققین قدس سره هذا الاشکال بعینه لازم علی القول بکون الابصار علما حصولیا لان الابصار لما کان بحصول صورة المبصر فی القوة الباصرة وهی لیست بمدرکة اتفاقا فقد حصل الصورة فی غیر المدرک فلا یکفی هذا الحصول للانکشاف بل یلزم ان یکون الآلات الجسدانیة عالمة دون النفس لان العالم ما قام به العلم والعلم انما قام بالحاسة فما هو جوابکم فهو جوابنا وهذا الکلام مع کونه فی غایة التحقیق لا یخلو عن مناقشة کما لا یخفی علی المتامل واجاب عنه المحشی بان المبصر حاضر عند النفس ولکن بواسطة الآلات والحواس وهذا القدر یکفی للانکشاف الحضوری لا حاجة فی العلم الحضوری الی حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا لیس بشئ اذ المبصر لیس حاضرا عند المدرک قطعا اذ المدرک لیس الا النفس المشار الیها بانا والمبصر لیس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهی لیست بمدرکة اتفاقا فکیف یکفی هذا الحضور للانکشاف لانه حضور عند غیر المدرک الثانی ما قال بعض المحققین قدس سره ان وجود المبصر فی الخارج غیر کاف فی الابصار والا لکان مدرکا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد هو العلم وهذا الزائد اما حصول شئ او اضافة الی المبصر وعلی کل تقدیر فالمبصر نفسه لیس علما کما هو شان الحضوری وانت تعلم ما فیه اما اولا فلان الحکماء کلهم اتفقوا علی ان للابصار شروطا یمتنع الابصار بدونها ویجب معها منها مقابلة المرئی للرائی او کونه فی حکم المقابل کما فی رویة الانسان وجهه فی المرآة ومنها عدم الحجاب بین الرائی والمرئی والمراد بالحجاب الجسم الکثیف المانع من نفوذ الشعاع وقد صرح

فان لم يحصل لم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر او صفة
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك لادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون بانتفاء ما ليس بشيء وعلى الثاني فللنفس ادراك
امور لا تنتهي الى حد فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية سيبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم الادراك تحصيل لا استغناء
يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك به والا لكان كل موجود مدركا لكل واحد ايضا ولكان
المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شيء على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر في النفس فاذا كان للشيء وجود في الخارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراكه كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه من جميع
الوجوه التي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لهياكل النور ثم قال انه لا تخلو
عن ضرب اقناع وقد اورد عليه ايرادات منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت
تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك واما ان كل معلوم فهو موجود
في نفس عاقلته فلا يتم الدليل عليه سالما عن المنع واجاب عنه غياث المنصور في شرحه لهياكل النور وتلقاه بصدر الشيرازي في حواشيه
شرح حكمة الاشراق بالقبول بان المستدل ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ما لم يكن
حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة موجودة
عنا اولا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم صفة موجودة وعدم زوالها لا تغير حالنا
بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري
فبطل الثالث والثاني ايضا بين البطلان فان كل من له وجدان صحيح اذا راجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس زوالا
واليه اشار بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل لا استغناء يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية واستدل على ابطال هذا الشق بوجه آخر مبني
على مقدمة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجدان كما هو داب التعليم واذ قد بطل
القسمان الاخيران بقي الاول حقا فثبت ان الادراك حصول امر في المدرك اما انه حصول امر فلما مر واما انه في المدرك فلانه حالة موثرة
في المدرك مغيرة له بداهة كما اشير اليه اولا ثم النسبة التي ذكرها ان لم يكن حصولا ولا زوالا كان باطلا بما بين به فساد القسم الثالث
وان كان زوالا كان فساده بما ذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لزمه كون النسبة من الموجودات العينية وهو باطل لانها ليست بمتحققة
الوجود فعلم ان وجود الاشياء في انفسها او في مدارك اخرى لا يكفي في علمها بها ومنها الايرادات التي سيجيء ذكرها مع اجوبتها وعليها انشاء الله
والتحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشيء ولا يدل
على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة الادراكية
ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات ايضا لا يمكن دفعه اصلا

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على
تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات

صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وبالجملة الابصار بدون المقابلة ممتنع
عند الجميع وليس مذهب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كاف في الابصار بل مذهبه ان وجود المبصر
في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كاف في الانكشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
ليس منشأ الانكشاف ولا داخلا فيه حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما هو شان الحضوري فالايراد عليه بانه لو كفى وجود المبصر
في الخارج للانكشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة مبني على عدم الرجوع الى كلامه اما ثانيا فلانا نقول ان وجود المبصر
في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد هي الاضافة الاشراقية الى المبصر ولا يلزم
منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم يلزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما
حضوريا وهذا اللازم ملتزم وثالثا ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم
يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه اقول هذا الايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصاري
بزوال المبصر فاللازم ملتزم واجاب المورد نفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس
حاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير انطباع في الذهن
وانتقاش فيه فلا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
قوله فلا يتغير علم المبصرات آه مع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا
مطلقا بل انما يقول ان الصور المرئية في المرايا موجودة في عالم المثال والعلم المتعلق بها ابصاري وذلك لانه ذهب في باب
اصل الرؤية الى ان المرئي بعينه هو الشخص الخارجي وفي رؤية الشيء بالمرآة الى ان المرئي هو الصور المثالية الموجودة في
عالم المثال كما صرح به الصدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عنده ليست الا الصور المتخيلة
او المرئية في المرايا والعلم المتعلق بالصور المتخيلة تخيل وبالصور المرئية في المرايا ابصار واما كون العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس بمطابق لتصريحاته بل مخالف لتنصيصاته فتامل ولا تخبط
قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من الحضور لا يكفي للانكشاف الحضوري ان توهم صاحب الاشراق كفايته له
قوله اي ينبغي آه دفع لما عسى ان يتوهم ويقال قول الشارح بمعنى ان يكون له دخل آه لا يدل على تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطقي لا يبحث الا عن المعرف والحجة من حيث ايصالهما الى مجهول تصوري او
تصديقي فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في فواتح كتب المنطق ماله دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذی ارتدعت الحلوم بعظمته فلم تجد الی اکتناهه مشرعا و ارتعدت الفهوم
بعزته فلم تستطع الیه مهیعا فاحمده حمد من هاب فانزعج وخاف فارتعج وصلی
علی شارع الشریعة البیضاء بارع الرسل والانبیاء وعلی اهل بیته الذین انما
یرید الله لیذهب عنهم الرجس ویطهرهم تطهیرا واصحابه الذین عادىهم جند الکفر کسیرا و
بعد فیقول احوج الخلق الی الله الهادی محمد عبد الحق بن محمد فضل حق بن محمد فضل امام
الخیرابادی عفا الله عنه بکرمه المنادی انه لما کانت الحاشیة الموسومة بلواء الهدی
صحیفة لطیفة ثمینة بان تکتب ما فیها من السطور بالنور علی خدود الحور بید انها لم تکن
مما یحوم حولها کل فهم ولا ینال غرض الغرض منها کل سهم اردت ان اشرحها
شرحا تبتهج به قلوب الناقدین ویثلج به صدور المتوقدین یعود به الحق مریحا
والباطل طریحا والطالب مستریحا یتلألأ من غرره درر الاسرار المروقة ویلوح
من سطوره نور الحقائق المحققة والله الموفق للعصمة والصواب والیه المرجع والمآب

او صفة منضمة اليه وكان انتفاء الاولين ههنا غير محتاج الى البيان اذ عدم كون الذات الماخوذة مع الحيثية معلولا
او مبنيا للنفس من اجلى البديهيات انما الاشتباه فى الثالث اذ يمكن ان يتوهم فى بادى الراى كون الذات الماخوذة
مع الحيثية وصفا منضما الى النفس فاستدل على بطلانه بان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتبارى
امر اعتبارى موجود مع ظرف اللحاظ بالوجود الظلى وليست بموجودة فى الخارج بالوجود الاصلى فلا يمكن ان يكون هذا الامر
الاعتبارى نعتا لها اذ الاتصاف الانضمامى يستدعى وجود الشيئين فى ظرف الاتصاف وانت تعلم انه يلزم على هذا
ان لا يكون العلم المتعلق بالعلم الحصولى علما حضوريا بل علما حصوليا اذ العلم الحصولى هو الشئ الماخوذ مع حيثية الاكتناف بالعوارض
الذهنية فيكون امرا اعتباريا موجودا فى ظرف اللحاظ بالوجود الظلى لا موجودا فى الخارج بالوجود الاصلى كما ذكره المحشى فلا يكون نعتا
للنفس مع انه قد صرح الشارح فى مواضع من تصانيفه ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض
الذهنية علم حضورى **فان قلت** يجوز ان يكون الحيثية الماخوذة فى العلم الحصولى موجودة فى العين وان تكون ماخوذة
فى العنوان والتعبير فقط **قلت** يقال مثله ههنا ايضا فلا يلزم ان لا يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية علما حضوريا
ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية ليست بموجودة فى الخارج بمعنى انها ليست
موجودة خارج المشاعر فلا يكون نعتا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حضوريا مع ان الشارح مصرح فى مواضع من كتبه
بان العلم المتعلق بها حضورى **لا يقال** قد نص الشارح فى حواشى شرح التهذيب وحواشى شرح المواقف على ان الصورة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة فى الخارج واستدل عليه بانها صفة انضمامية للنفس فلا بد
من تحققها فى ظرف وجود الموصوف **لانا نقول** انما دعا الشارح الى القول بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية موجودة فى الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار صفة انضمامية للنفس والاتصاف الانضمامى يستدعى وجود الشيئين
فى ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة ليست بينة ولا مبينة بل الذى يشهد به الضرورة ان وجود الصفة فى الموصوف
ضرورى فالاتصاف الانضمامى يتحقق بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هى الصورة الموجودة فى ذلك الذهن بوجود مغاير
لوجوده فلا يلزم فى الاتصاف الانضمامى وجود الصفة فى الخارج اصلا **فان قيل** الصورة لما كانت موجودة فى الذهن وهو موجود
فى الخارج فيلزم وجود الصورة فى الخارج ايضا اذ الموجود فى الموجود فى ظرف موجود فيه **يقال** قد صرح المصنف فى المحاكمات وغيره
من المهرة ان ظرفية الخارج ليس كظرفية الدار بل معنى كون الشئ فى الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية ولا يلزم
من وجود شئ فى شئ متصف بالآثار الخارجية ان يكون ذلك الشئ ايضا موجودا بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية
بل يجوز ان يكون الشئ موجودا فى شئ موجود بوجود اصلى بالوجود الظلى **فان قلت** الصورة القائمة بالذهن
من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية مبدأ للآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه **قلت** تلك الآثار انما تترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ للانكشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق فقد ظهر انه

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اى بعدية زمانية وهى التى بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل لتحققها فى اجزاء الزمان
بنفس ذواتها وفى الزمانيات بواسطتها كما تقرر فى موضعه فالمعنى ان العلم المتجدد الذى ينبئ عن التجدد ذا الحدوث وهو العلم الكلى
الذى لا يجامع فرد منه مع موصوفه عالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد

قوله هو العلم الكلى الذى الخ **انت تعلم** انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى كما توهمه المحشى فلا حاجة لاخراج
العلم الحضورى الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ وايضا يصير قوله ولكن جميع افراده الخ لغوا على هذا التقدير بل كان يكفى للشار
ح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى وهو ليس الا العلم الحصولى والعلم الحضورى ليس بكلى فقد استبان ان توجيه كلام
الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية فى قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية او البعدية الذاتية

قوله مع موصوفه وعالمه الخ **علم** ان الموصوف بالعلم من قام به العلم وهو ليس الا العالم لا المعلوم بل المعلوم ما يتعلق به
العلم تعلقا وقوعيا كتعلق الفعل بما وقع عليه وهذا وان كان ظاهرا على من له ادنى مسكة لكن لما توهم بعض الناس انه يحتمل
ان يكون المراد بالموصوف المعلوم ايضا زاد قوله وعالمه تنبيها على ان الموصوف بالعلم انما هو العالم لا المعلوم **فان قلت**
العلم صفة ذات اضافة لها تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم وهى بالاعتبار الاول صفة للعالم وبالاعتبار الثانى للمعلوم
ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين **قلت** العلم وكذا سائر الصفات الاضافية لها تعلق بالفاعل بمعنى قيامها به وتعلق
بالمفعول بمعنى وقوعها عليه والقيام نحو من الوجود بخلاف الوقوع فما قام به صفة يكون موصوفا بها لان الموصوف لا بد
وان يكون الصفة موجودة فيه وما تعلق به صفة تعلقا وقوعيا لا يكون موصوفا بها لعدم وجودها فيه لذا لا يقال للمضروب مثلا
انه موصوف بالضرب بخلاف الضارب ولو كانت الصفة القائمة بالفاعل الموجودة فيه قائمة بالمفعول موجودة فيه ايضا يلزم قيام
عرض واحد باكثر من موضوع واحد وهو باطل كما بين فى محله **فان قيل** بعض الاضافيات كالمماسة والمواخاة والمجاورة مثلا انما توجد فى
شيئين لا فى شىء واحد **قلنا** المماسة كذا المجاورة والمواخاة مثلا انما توجد فى المجموع لا فى كل واحد فالمماسة مثلا حالة فى مجموع
المتماسين لا فى كل منهما على حدة هذا وان كان مخالفا لما زعم الشارح من امتناع قيام المحصل بغير المحصل لكنه هو التحقيق كما يجيئ ان شاء الله تعالى ولو سلم
بعض الاضافيات قائمة بالشيئين فلا يصح ايضا ارادة المعلوم من الموصوف فى قول الشارح يتحقق كل فرد منه الخ والا لا يصح
قوله فيما بعد والعلم الحضورى آه اذ لا تغاير بين العلم والمعلوم فى العلم الحضورى عنده كما سيصرح **وقد يستدل** على ان المراد
بالموصوف هو العالم بانه لو كان المراد به المعلوم فلا يخلو اما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالذات عندهم اى الشىء من حيث هو هو
واما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالعرض اى الشىء الخارجى على الاول لا يصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ اذ الماهية من حيث هى هى
وان كانت مقدمة على الفرد فى لحاظ العقل الا ان تحققها ليس مقدما على تحقق الفرد بل تحققها عين تحققه وعلى الثانى يلزم
ان لا يتحقق العلم الا بعد تحقق الشىء الخارجى مع ان الامر ليس كذلك **واعترض** عليه بانا نختار الشق الاول ونقول للشىء الذهنى
وجودان احدهما يحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب الآثار وهذا مرتبة العلم والثانى وجود ظلى مقدم عليه تقدما بالذات

اقول الخ المقصود منه ابطال رای بعض الافاضل بالکلیة وتکلیة رای العلامة

ای منطقی یہ علامه فیما بعد لان الامر الانتزاعی لاحقیقة له عنده الا ما حصل فی العقل ولا فرد له عنده سوی الحصة
فیکون الحاصلة الادراکیة ایضا لکونها انتزاعیة تمام حقیقة افرادها ولا تکون لها افراد سوی الحصص المتحققة بالنوع فیلزم ما لزم
فیه بالمتعدد الخ قیل التحقیق عندهم ان التصور والتصدیق بالمعنی الاول نوعان متباینان من العلم واما انهما
بالمعنی الثانی ایضا نوعان متباینان فلیس له اثر فی کتبهم ولا یحکم به وجدان ولا برهان فان کان المراد لزوم
الاتحاد النوعی بین التصور والتصدیق بالمعنی الاول فالملازمة ممنوعة ولا یثبت بالدلیل الذی ذکره الشارح
وان کان المراد لزومه بینهما بالمعنی الثانی فالملازمة مسلمة لکن بطلان اللازم وکونه خلاف التحقیق ممنوع و
یجوز ان یکون کلا التقسیمین صحیحا الا انه یکون تقسیم الصورة الیهما بالمعنی الاول المشهور من قبیل تقسیم الجنس
الی النوعین وتقسیم حصول الصورة الیهما بالمعنی الثانی من قبیل تقسیم النوع الی صنفین وبهذا التوجیه یندفع اشکال الاول
عن العلامة اذ المتباینان بالنوع التصور والتصدیق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع
اللذان هما قسمان لحصول الصورة فیصح کل واحد من قولی التباین النوعی بین التصور والتصدیق واتحاد الافراد
الحصصیة مطلقا بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا سبیل الی تصحیح القول الاول علی مذهبه انتهی ونحن
نقول انما یصح ما ذکره هذا القائل لو کان الاختلاف الواقع بین القدماء والمتاخرین فی ان التصور والتصدیق هل هما
نوعان متباینان او متحدان ذاتا ومختلفان متعلقا فقط مبنیا علی الاختلاف الواقع فی تفسیر العلم حتی یکون
التصور والتصدیق مختلفین حقیقة علی رای من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدین ذاتا مختلفین متعلقا فقط علی
رای من فسره بحصول الصورة مع ان الامر لیس کذلک اذ کثیر من المتاخرین القائلین بکون التصور والتصدیق متحدین
نوعا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشیء عند العقل کما لا یخفی علی المتتبع لکلامهم وبعضهم مع القول بتباین التصور
والتصدیق بحسب الحقیقة فسروا العلم بالوجود الانطباعی للصورة کصاحب الافق المبین ومن تبعه وبالجملة الاختلاف
الواقع فی ان التصور والتصدیق هل هما نوعان متباینان ام متحدان بحسب الحقیقة مختلفان بحسب المتعلق فقط
لا تعلق له بالاختلاف الواقع فی تفسیر العلم اصلا بل هذا اختلاف بین القدماء والمتاخرین براسه فالقول بان التحقیق
عندهم ان التصور والتصدیق بالمعنی الاول نوعان متباینان واما انهما بالمعنی الثانی ایضا کذلک فلیس له اثر فی کتبهم
لیس بشیء اذ لیس لما ذکره هذا القائل اثر فی کتبهم انما المذکور فی کتبهم ان التصور والتصدیق نوعان متباینان عند القدماء
ومتحدان ذاتا مختلفان متعلقا عند المتاخرین سواء کان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غایة الامر انه لا یصح القول بالتغایر النوعی بینهما علی تقدیر تفسیر العلم بحصول الصورة کما بینه الشارح
اذا عرفت هذا فاعلم انه لما کان التحقیق ان التصور والتصدیق نوعان متباینان کما ذهب الیه القدماء وتفسیر العلم

ولنسم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات فنفرضنا ان عمرا مثلا كان
في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان
فزيد حينئذ مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا له
وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلقا فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض
الحصول فلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي

المذكور بحدوث النفس بل يتأتى على تقدير قدمها ايضا فثبت ان اجمال الشبهة استحالة الكسب في التصور والتصديق على تقدير كونهما
نظريين على حدوث النفس ليست شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدوث النفس اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها
بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها واما لو كان لها ادراك قبل تعلقها بالبدن ايضا فيختص استحالة الكسب المذكور
بحدوث النفس ولا يتأتى على تقدير قدمها اصلا وعدم كون النفس مدركة بما سوى ذاتها وصفاتها قبل تعلقها بالبدن في
حيز الخفاء بعد وهذا كما ظهر سخافة ما قيل ان استحالة الكسب المذكور لا يتأتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ
قوله ان مرتبة العقل الهيولاني الخ فيه ما افاد استاذ الاستاذ قدس سره ان هذا الاشكال مما لا علاقة له بمرتبة العقل الهيولاني
فانه لو لم يثبت مرتبة العقل الهيولاني ولم يفرض حصول ذلك المفهوم اولا توجه الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة
فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول
زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا له وصادقا
عليه فلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه فلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا
قوله ولهذه الشبهة الخ اعلم ان تقريرات هذه الشبهة ان كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم صادق قطعا اذ المحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما بوجه من
الوجوه مع ان الحكم في هذا القول على المجهول المطلق لان امتناع الحكم ايضا حكم من الاحكام واجيب عنه بوجوه الاول ان المحكوم عليه في هذه القضية
معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض فالحكم وسلبه باعتبارين وتفصيله ان المحكوم عليه في امثال هذه القضايا ليس نفس المفهومات لانها
ليست بموجودة في الذهن بانفسها فطريق الحكم عليها ان يتصور مفهوم ويجعل عنوانا لتلك الذوات ويحكم عليها من حيث انطباقه عليها واتحاده
معها والمحكوم عليه بالذات هو العنوان الذي تصور بالذات وله اعتباران اعتبار ذاته من حيث هي واعتبار اتحاده وانطباقه على تلك الذوات وهو
بالاعتبار الاول معلوم ومتحقق في نفس الامر وموصوف بصحة الحكم عليه وبالاعتبار الثاني مجهول مطلق ليس بمعلوم وموصوف بامتناع الحكم عليه فمفهوم المجهول
المطلق الموجود في الذهن مجهول مطلق ومعلوم معا لكن باعتبارين فلا ينافي معلوميته اتصافه بالمجهولية فانه وقت كونه موجودا في الذهن يصدق عليه
انه مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس بمعلوم والحاصل ان المحكوم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم مفهوم المجهول المطلق اذ الحكم
في المحصورة على العنوان والعنوان موجود في الذهن ومعلوم نعم معنونه مجهول مطلق فالموضوع معلوم اما صحة الحكم بالامتناع فباعتبار
موارد التحقق فانها متخيلة وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة فالمجهولية المطلقة ثابتة للطبيعة باعتبار موارد تحققها

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري وتفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي

اقول انت تعلم انه لو قيل ان افراد الوجود المصدري منحصرة في الحصص وان حقيقته ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وانه لا يصدق مواطاة الا على حصصه كما هو راى الشارح واضرابه فكون الوجود نوعا حقيقيا مسلم اذ ح لا يكون للوجود تحصل الا بنفس الاضافة او التوصيف لا قبلها والاضافة محصلة للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولو جوز ان تكون له افراد غير الحصص ايضا فاثبات نوعية الوجود المصدري في غاية الاشكال اذ يجوز ح ان يكون مفهومه الحاصل في الذهن عرضيا لها وتكون تلك الافراد وكذا ذاتياته مجهولة كما في سائر الحقائق المتاصلة وبالجملة لا يتم الدليل الذي اورده الشارح لابطال كون العلم عبارة عن حصول الصورة الا اذا لم يكن للوجود المصدري فرد غير الحصة اذ نوعيته بالنسبة الى الحصص ظاهرة واما لو كان له افراد غير الحصص ايضا فنوعيته بالنسبة اليها في حيز الخفاء فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة الخ مشتملا على دليلين لا يخلو عن سماجة

قوله كما يقولون آه قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكلي نوع محصل في نفس الامر اذ حصته ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا انه على تقدير تحقق الحصة يكون الكلي نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان له راسان لم ترد انه نوعه في نفس الامر بل تريد انه لو تحقق ذلك المعتبر لكان الانسان نوعا له فان فردية الحصة للكلي انما تكون على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر واعترض عليه المحقق الدواني بان نفي وجود الحصص في نفس الامر مكابرة صريحة فان الحصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك الحصص تصريح بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا مما يرفع الامان عن احكامهم اذ ح يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكوس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس للامور الاعتبارية الانتزاعية كالاضافات وغيرها كالكم المنفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى ان الامكان انواع مختلفة فانه صنف محوجة الى السبب كان رسالة واذا عرف بسلب الضرورة كان حدا له مع ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعقب عليه معاصره بانه ان اراد بقوله الحصص تصير موضوعات آه انها تصير موضوعات في القضية الموجبة الممكنة او الفرضية كقولك

وارادة الغائب عن كليهما معاليستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه

حصوليا لتحقق مطلق الغيبوبة مع ان علم النفس بذاتها وصفاتها لايكون بحصول الصورة بل انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم فاجاب عنه الشارح بقوله ولايلزم من تعميم الحضور آه يعني انه لايلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه بل المراد بالغائب ثمه الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لايلزم من تعميم الحضور ههنا الا تخصيص الغائب ثمه بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لاتعميمه حتى يحتاج الى العذر وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولايلزم آه غير متوجه من الراس اذ لا لزوم بين تعميم الحضور وتعميم الغيبة اصلا حتى يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه فلا احتياج الى الجواب عن الايراد الذي لا ورود له اصلا بل كان له ان يقول لايلزم من تعميم الحضور ههنا تخصيص الغائب ثمه بقرينة المقابلة فلا يتوهم ما يتوهم قوله وارادة الغائب آه لما ثبت ان المراد بالحضور في قول المصنف لايكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة وانه لايلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا اه امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معاً بقرينة المقابلة فاجاب عنه المحشي بما محصله ان القول بكون مناط العلم الحصولي على الغيبوبة عن كليهما معاً يستلزم مفهوم المخالفة وهو انه لو انتفى الغيبة عن كليهما ولو تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لايكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حضوريا فيلزم ان يكون العلم الابصاري مثلاً علما حضوريا لان المبصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما وهو خلف

قال الشارح فالابصار مثلا الخ تفصيل المقام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الاشراقيين وسيجي بيانه ان شاء الله الثاني مذهب الطبعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية التي في العين وتاديها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يورث استعداد الفيض به صورته على الجليدية ولايمكن ادراك ذلك تفصيلا والانطباع في الجليدية لايكفي في الابصار والالرئي شي واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لابد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك والمراد بتادي الصورة الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان انطباعها في الجليدية معد لفيضانها على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنتقل من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض بالضرورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال واستدلوا على ما ذهبوا اليه من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لايرى وليس ذلك الا لان الاقرب ينطبع في جزء اعظم من الجليدية والابعد في جزء اصغر منه وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فان الخطين الخارجين عن البصر الواقعين

تحقيق العلم الابصاري

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشهد به الضرورة فاتصافهما بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور ههنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم وعديلهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضيته لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه بحسب الاصطلاح قاطيغورياس فاستعمال المضمون غير ما يستعمل في الفلسفة كما صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء

قوله فاتصافهما بالبداهة الخ يعني ان الحضوري والقديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ضرورة ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بالاتصاف بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلحا للاتصاف بالملكة لم يصلحا للاتصاف بالعدم ايضا وبالجملة اتصافهما بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم

قوله ويتجه عليه آه يمكن تقرير هذا الايراد من وجهين الاول ما قرره المحشي والثاني ان ما يجب في التقابل بالعدم والملكة صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او بنوعه او بجنسه قريبا كان الجنس او بعيدا واذا كان كذلك فالكسبية وان لم يتصف بها الحضوري والحصولي القديم بخصوصه لكن جنسه وهو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا القدر من الصلوح كاف لاتصافهما بها واجاب عن هذا التقرير بعض المحققين مطابقا لما قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف لو كان كافيا لصح اتصاف الحجر بالسكون الارادي نظرا الى صلوح جنسه وهو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدمي للاتصاف بالوجودي سواء كان هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات له او بالعرض لتحقق النوع فيه او لجنسه بالذات له او بالعرض لتحقق الجنس فيه وشيء من الحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصهما بالذات ولا لنوعهما او جنسهما كذلك لان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للعلم الحصولي الحادث وانما يتصف مطلق الحصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر لاجل اتصاف العلم الحصولي الحادث به وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشي ايضا واما الجواب الذي اشار اليه المحشي بقوله والقول بعرضيته آه وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم لاحتمال كونه عرضا عاما فلو اجيب به عن التقرير الذي قرره المحشي فيرد عليه ورودا ظاهرا ما اورده بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع وابداء الاحتمال بل لا بد من اقامة الاستدلال على كونه عرضا عاما ولو اجيب به عن التقرير الذي قررنا فدفعه لا يخلو عن صعوبة الا ان يحال الكلام على مسلماتهم وهم لا يسلمون كون العلم عرضا عاما بل يصرحون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

بل حالة اذعانية تحصل عقيب انكشاف الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق على الجزء الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل وعلى اطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب على رأي الامام لتغاير الاطلاقين فوقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث الاكتناف علم وتصديق وبدونه معلوم وجزء اخير وقضية

والمعلوم بها اذ مصداق المتقابلين لا يمكن ان يكون واحدا بل يجب ان يكون مصداقهما متغايرا واما التغاير الذي اثبتوه بين مصداقيهما فهو تغاير بعد تحقق المصداق ومن هٰهنا ظهر ان ما اشتهر في افواههم وتلقاه الشارح بالقبول ان العلم الحصولي ومعلومه متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه **واما ثانيا** فلانه يلزم على هذا التقدير ان لا يتعلق العلم بالشخص اصلا اذ المعلوم هو الشيء من حيث هو هو والتالي ظاهر البطلان وقد يمكن ان يقال المراد بالشيء من حيث هو هو ما يشمل الهوية ايضا الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول الجزئي الخارجي بنفسه في الذهن فافهم وارتقب كلاما مستوفى

قوله بل حالة اذعانية الخ **اعلم** انه قد ذهب طائفة منهم المحقق الطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك وتبعهم الشارح في هذا الشرح كما سيبين **واستدلوا** على ما ذهبوا اليه **اولا** بانه اذا زال ادراك وحصل بعده ادراك آخر يزول الالتفات الاول بداهة وهٰهنا اذا التفتنا الى قضية شككنا فيها ثم حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الالتفات الاول فعلم انه ليس بادراك **والجواب** ان النسبة حين كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من الادراك الاول التخييل والثاني الشك او الاذعان والاول لا يتغير بتغير الثاني وببقائه يبقى الالتفات واستحالة تعلق العلمين بالنسبة الواحدة موقوف على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة **وثانيا** انا كثيرا ما نذعن بالقضايا اثر ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق **وفيه** انه ان اريد انه لا يزيد ادراك آخر اصلا كما هو ظاهر كلامهم فممنوع بل يزيد الادراك التام بالنسبة ويزول الادراك المترددي وان اريد انه لا يزيد صورة اخرى فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق علما وبالجملة لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس بعلم **فالحق** ان التصديق كيفية ادراكية كالتصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف والتصور من اضعفها فكيف يذهب وهم عاقل الى انه ليس بادراك **وبعضهم استدلوا** على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم اما تصور ساذج او تصور معه تصديق **وانت تعلم** انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان من المعلومات ما يعلم تصورا ساذجا ومنها ما يعلم بالعلمين التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق ومنحصر فيهما وغرضه في الاشارات ليس الا ان المعلوم لا يتعلق به التصديق الا مع التصور والتصور قد يتعلق به بدونه ايضا ولو لم يحمل كلامه في الاشارات على ما ذكر يلزم التدافع بين ما قال في الاشارات وبين ما قال في النجاة كل معرفة وعلم فهو اما تصور معنى واما تصديق وايضا قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من كتاب الشفاء لما كان العلم المكتسب بالفكر والحاصل بغير اكتساب فكري قسمين احدهما التصديق والآخر التصور وكان المكتسب بالفكر من التصديق حاصلا لنا بقياس ما

قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب وبارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق

والكفاية الثانية منتفية مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا ريب في عدم انتقاضه بالحضوري اذ لا تصور فيه الحضور الاعم من ان يكون عند العالم او آلاته لفقدان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا

قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر الخ اعلم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور ان العلم الحصولي قد يكون فيه حضور عند المدرك لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والانكشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف للادراك قطعا مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر للممثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك بل بالنسبة الى الحاسة فقط وقوله فالمراد الخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة الى المدرك الا ان المراد ههنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاسة فلا يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك ولم يقل المراد به الحضور عند الحاسة ليصح نفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاسة لزم عدم صحة تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى ولبعض الفضلاء ههنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاسة القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك والخيال مثلا فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما يرتسم صورها في الآلات مع ان العلم بها حصولي اذ العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل والمراد بالعقل الذهن وهو يعم الحواس كلها وان كان المراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا عند المدرك اصلا والحق ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج سواء وجد عند الحاسة ولم يكن كافيا كما في الابصار مثلا او لم يوجد عندها او لم يوجد في الخارج اصلا واما العلم الحضوري فما يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحضوري فيما سوى العلم المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكلا لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في الذهن قلت المراد بالموجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا في الخارج حقيقة ولا ريب ان الصورة العلمية المتشخصة بالتشخص الذهني المكتنفة بالعوارض الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجود الخارجي فافهم وارتقب كلاما ستوفى

قوله فمع كونه عدولا الخ اقول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

والمکتسب من التصور حاصلا له بحدیا وکان کما ان التصدیق علی مراتب فمنه یقینی یعتقد معه اعتقاد ثان اما بالفعل
واما بالقوة القریبة من الفعل ان المصدق به لا یمکن ان لا یکون علی ما هو علیه اذ کان لا یمکن زوال هذا الاعتقاد ومنه شبیه
بالیقین وهو الذی انما یعتقد معه اعتقاد واحد والاعتقاد الثانی الذی ذکرنا غیر معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القریبة من
الفعل بل هو بحیث لو عسی ان نبه علیه بطل استحکام التصدیق الاول وان کان معتقدا کان جائز الزوال لا ان الاعتقاد الاول
متقرر لا یعتقد معه لنقیضه امکان ومنه اقناعی ظنی دون ذلک وهو ان یعتقد الاعتقاد الاول ویکون معه اعتقاد ثان اما بالفعل
ولما بالقوة القریبة من الفعل ان لنقیضه امکانا وان لم یعتقد هذا فلان الذهن لا یتعرض له وهو بالحقیقة مظنون کانت القیاسات
ایضا علی مراتب فمنها ما یوقع الیقین وهو البرهان ومنها ما یوقع شبه الیقین وهو اما القیاس الجدلی او السوفسطی المغالطی ومنها ما یقنع
فیوقع ظنا غالبا وهو القیاس الخطابی وانما نقلنا هذا الکلام مع طوله لیظهر لک ان التصدیق علم عند الشیخ وانه یتفاوت قوة وضعفا
بحدوث الانکشاف التام او امکان احتمال النقیض او فعلیته فافهم **قال الشارح** ومتعلقا بالنسبة الخ **فیه** اشارة الی ان التصدیق
لیس متعلقا بالنسبة التامة الخبریة حقیقة کما هو مذهب الجمهور بل متعلق بالموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما کما اختاره
فی هذا الشرح ونسب هذا المذهب الی الشیخ حیث قال فیما سیاتی والذی لا یتعدی عنه الحق ویشهد به العقل الغیر المشوب بالوهم ان التصدیق
یتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما وثانیا وبالعرض بالنسبة وذلک لان النسبة معنی حرفی
لا یصلح ان یتعلق به التصدیق حال کونها کذلک ضرورة ان التصدیق لیس کادراک الة عند ادراک المرئی وهذا هو التحقیق الذی
افاده الشیخ الرئیس وغیره من المحققین والیه یذهب الطبع السلیم والفهم المستقیم الا تری ان عند تصدیقک بقضیة زید قائم
مثلا ما یحصل لک هو الاذعان بان زیدا قائم فی الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فی الواقع بل یحصل لک هذا ثانیا کیف
والنسبة من الامور الانتزاعیة وکثیرا ما یحصل التصدیق بقضیة قبل انتزاع النسبة التی هی فیها کما یشهد به الوجدان انتهی
لا یخفی ما فیه من الوهن والسخافة اما **اولا** فلان کون متعلق التصدیق امرا مستقلا بالمفهومیة والملاحظة لیس ببدیهی
ولا مبرهن علیه اذ التصدیق قسم من العلم کما مر تحقیقه وظاهر ان العلم کما یتعلق بالمستقل یتعلق بغیر المستقل ایضا وعلی تقدیر کونه
کیفیة غیر ادراکیة ایضا کما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصدیق لیس بینا ولا مبینا وما قیل ان الاذعان بشیء
کالحکم علیه وبه مستلزم للتوجه الیه بالذات والنسبة معنی حرفی غیر مستقل لا یمکن ان یتوجه ویلتفت الیها فی تلک الحالة فکیف
یتعلق بها التصدیق ففیه ان قیاس التصدیق علی الحکم قیاس مع الفارق فان الحکم یستدعی الالتفات بالذات
والتصدیق لا یستدعی الا الالتفات فی الجملة **واما ثانیا** فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصدیق ضروری فلا نسلم
ان متعلقه الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما کما توهمه بل علی هذا التقدیر یکون متعلقه المحکی عنه کما ذهب الیه
بعض الاعاظم قدس سره **واما ثالثا** فلان الحکایة بالذات انما هی للنسبة الرابطة لانها هی المرآة لما هو فی الواقع واما الموضوع
والمحمول فانما یعتبران لتوقف تصور النسبة علیهما ولکونها مرآة عرجا الیهما فهما انما یدخلان فی متعلق التصدیق بالتبعیة

ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفى كفاية مجرد الحضور اذ الحضور عند المدرك يكون كافيا فى الادراك قطعا عدم مطابقة
المثال الذى اورده الشارح فى الشرح للممثل له صرف الشارح كلام المصـ عن الظاهر وقال فى الحاشية فالمراد بالحضور آه
ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تبيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق الحضور اعم من ان
يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للممثل له ولا عدم صحة
تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه اذ يصح تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد وينطبق المثال على الممثل له باعتبار
فرد آخر ولا يحتاج الى ما تجشمه الشارح فى الحاشية اصلا فما توهم المحشى من كون المتبادر مطلق الحضور مع كونه
مخالفا للضرورة اذ المتبادر من الحضور انما هو الحضور عند المدرك بداهة ياباه كلام الشارح فى الحاشية

قوله ولا يجب لتحققه آه قد نقل ههنا حاشية وهى قوله هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق

ايضا وارد كما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق فى ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع
انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفى تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السوال والجواب كلاهما عجيبان
اذ حاصل ما ذكره الشارح فى الحاشية ان المراد بالحضور فى قول المصـ لا يكفى فيه مجرد الحضور مطلقه الشامل للحضور
عند الحاسة والحضور عند المدرك فيصح تمثيل المنفى باعتبار فرد ونفى كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد آخر اذ المطلق
يتحقق فى ضمن كل فرد من افراده فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق فى ضمن كل فرد من افراده غير متوجه اصلا
بل لا يتم ما ذكره فى الحاشية الا بضم هذه المقدمة فما ذكره المورد كانه تاييد للمطلوب لا ايراد عليه واما الجواب فظاهر انه
لا ينطبق على السوال اذ حاصل السوال ان المطلق يتحقق فى ضمن كل فرد من افراده ومحصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد لتحقق المطلق ولا يخفى انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحققه عدم تحققه
فى ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السوال غير متوجه على ما توهم المحشى توجهه عليه والجواب غير
منطبق على الايراد بل السائل فى واد والمجيب فى واد نعم لو قرر السوال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقق جميع
افراده لكان السوال متوجها على المطلوب ولكان الجواب منطبقا على السوال هذا والله اعلم بحقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما عمم الشارح الحضور فى قول المصـ لا يكفى فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور
عند المدرك امكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور ههنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة فى قول المصـ فيما بعد
واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه مطلق الغيبوبة اعم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيلزم ان
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلمية وغيرها كعلم النفس بذاتها

اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فبقي المقسم وهو الحصولي على اطلاقه

فما لم يستحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس
يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر الا مارا على المتقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في المحاكمات لا يخلو عن حشو لانه كان يكفيه ان يقول مع ذلك اذا كان وجود هذا
من آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام
قوله اذ هذا المعنى آه لما كان قول الشارح يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف محتملا لوجهين الاول ان يحمل البعدية في قوله
بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المحشي رح بادنى تغيير والثاني ان يحمل على البعدية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجدد العلم الذي نحو الانكشاف وطريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه اي عالمه
تاخرا بالذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه صفة منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة مثلا فهو فرع لتحقق موصوفه بخلاف
العلم الحضوري اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى لكن نحو الانكشاف وطريق
العلم فيه ليس ملزوما للبعدية والتاخر اصلا كما ستعرف حمل المحشي كلامه على الوجه الاول وحكم بعدم صحة الوجه الثاني معللا بان المقسم
على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حادثا كان او قديما (جواب لما) وهو خلاف مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال آه وخلاف
ما صرح به في حواشي شرح التهذيب **وانت تعلم** انه وان لم يصح حمل كلام الشارح الا على ما حمل عليه المحشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما **اما اولا** فلان مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس الا بالهوية الشخصية اذ القدم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقته فيكون العلم
القديم ايضا تصورا وتصديقا **واما ثانيا** فلان صور الاشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة وارتسام
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون اذعانا للنسبة
اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا ما افاد الاستاذ العلامة مد ظله **واما ثالثا** فلانه قد اتفق الحكماء على ان القضايا
الكلية صوادق كانت او كواذب تنطبع في النفس وتدركها النفس بلا توسط قوة جسمانية فلا بد لمدركاتها من خزانة
سوى الخيال والحافظة اللتين هما خزانتان للمحسوسات والمعاني الجزئية لطريان الذهول والنسيان عليها ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون للمعقولات ثم ترتسم فيها بالفعل بل بالقوة فلا بد من العقول خزانتها
في العقول العالية المجردة المرتفعة عن افق الزمان ثم الحاصل ان المعاني الكلية المرتسمة في النفس قد يطرأ عليها الذهول
والنسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسمانية لامتناع حصول الصور المجردة في الماديات

والتشخص الخارجي المتشخص بالمتشخصات الخارجية او الشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناءً على ما تقرر في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان
في جهة محل لاحدهما ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى
محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم

والتشخصات العينية مسلم لكن لا نسلم لزوم اجتماع المثلين اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بنحو الوجود واما المحل فهو ليس مشخصا بل من امارات التشخص و لوازمه فالتشخص الخارجي اذا حصل في الذهن فقد اختلف نحو وجوده فلا بد ان يتشخص بتشخص آخر مغاير للتشخص الاول في هذا النحو من الوجود والحاصل ان الوجود الخارجي لما كان مغايرا للوجود الذهني فلا بد ان يكون التشخص الحاصل له في هذا النحو من الوجود مغايرا للتشخص الحاصل له في النحو الآخر منه على ان التشخص الخارجي ليس مشخصا للمتشخص باعتبار وجوده في الذهن لان المشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهني كيف والمشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور الذهنية القائمة بالاذهان المعينة ثم لكل شخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصي فالتشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي يحصل في الذهن بالوجود الظلي و يتشخص بتشخص آخر فقد اجتمع التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن هذا ليس اجتماع المثلين وانما يلزم اجتماع المثلين لو كان التشخص الخارجي مشخصا للشخص باعتبار وجوده الذهني ايضا واذ ليس فليس واما الشخصان الخارجيان فلا ريب ان كلا منهما ممتاز عن الآخر بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين اصلا

قوله كما بين الخطين آه اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالجهات والحيثيات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها ولا مدخل لاختلاف جهات المحل وحيثياته في امتيازها واختلافها اصلا فافهم

قوله بناء على ما تقرر في الحكمة آه وذلك لان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين متصل واحد لا جزء فيه بالفعل اصلا

قوله لانهما من حيث انهما آه يعني ان السطح والجسم من حيث امتدادهما في جهة محل لاحدهما ومن حيث امتدادهما في جهة اخرى محل للآخر فلا يرد انه حين حلول الخطين المستقيمين او المستديرين المماثلين في الانحناء الحالين في سطح واحد او السطحين كذلك الحالين في جسم واحد يلزم اجتماع المثلين لان الامتياز بين الخطين والسطحين بواسطة تغاير المحل بالحيثية حاصل

قوله مشترك اقول قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله كما عرفناك ان الشخصين سواء كان احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيين ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين ثم لا يخفى ان هذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص اصلا نعم لو كان محصل الجواب ان الشخصين ممتازان باعتبار اختلاف جهات المحل واستعداداته لكان للاشتراك وجه

امكان النقيضين مستلزم لاحدهما فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان اراد انها تصير موضوعات
في القضية الموجبة الفعلية الصادقة فهو ممنوع اقول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق في
هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصصه ليست فيها آه ان الحصة اختراعية صرفة
واعتبارية محضة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
فلا يخفى انه سفسطة اذ حصة الوجود مثلا امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية مناشيها وتحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهني المنتزع في مرتبة الحكاية الا بمنشئها فلها وجود وتحقق في
نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها متحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية
وخصوص اللحاظ الذهني فالقول بانه لا حظ لها من الوجود النفس الامري سفسطة وان اراد ان الحصة ليست
بموجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعها فمع كونه خلاف المفهوم من كلامه يعني
الوجود بهذا المعنى لا يجديه فيما هو بصدده اذ صح ان يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصصه انه نوع لها
في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال
المحقق من كون الحصص موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة ووجوب وجود الموضوع في القضية الموجبة
الصادقة في غاية التحقيق وذلك لان الحصص امور انتزاعية والانتزاعيات لها نحوان من التحقق والوجود
الاول وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجود منحاز عن وجود المنشأ
فاذا انتزعنا حصة مثلا عن منشئه فلا ريب انها توجد في خصوص اللحاظ الذهني بوجود منحاز عن وجود المنشأ فاذا اثبتنا لها
محمولا بان قلنا وجود زيد ممكن مثلا فلا شك ان حصة الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعا للقضية الفعلية الموجبة
الصادقة والفرق بين قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وبين قولنا وجود زيد ممكن اجلى من ان يخفى على البله والصبيان

قوله لانه مصحح لجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزأ من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعة نوعا بالنسبة
اليها اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعة جزء حقيقة الحصة لدخول التقييد فيها لا تمام حقيقتها والجزء
يكون مغايرا للكل ولا يكون محمولا عليه اصلا وما قيل انه على تقدير كون التقييد جزأ كانت الافراد الحصصية
مع تغايرها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
ماخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعة
الواحدة المتفقة هي فيها ولا نعني بالاتحاد النوعي الا هذا فهذيان من قبيل هذيانات المجانين

ثم ما قيل فيه لو كان احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان التالي ممنوع لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الشاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل ان كانت المقدمة القائلة الخ قوله لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية

قوله ثم ما قيل الخ اعلم انه قال المحقق الدواني رح في شرح هياكل النور ان الادراك على تقدير كونه زوال الادراك ثم لا يجوز ان يكون نحو الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك لا يلزم من كون الادراك الحصولي زوالا ان يكون الادراك الحضوري كذلك لما كان هذا الايراد مندفعا بما قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور مطابقا لما قال الغياث المنصور انه لم يتحمل ارادة بالادراك الادراك الحصولي وكونه زوال الادراك حضوري داخل في الشق الثاني قرر القائل الايراد بانه ان اريد بادراك امر آخر ما هو اعم من الادراك الحصولي او الحضوري فعلى تقدير وجوديته لا يثبت المطلوب وهو كون الادراك الحصولي امرا وجوديا اذ يجوز ان يكون هذا الادراك علما حضوريا وان اريد به الادراك الحصولي فلا نسلم الحصر بين الشقين لجواز ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها واندفاع هذا الايراد مما قرره المحشي ظاهر اذ المراد بالادراك الادراك الحصولي واحتمال كون الادراك زوالا الادراك حضوري داخل في الشق الثاني وتجويز كون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها سفسطة لان الكلام في العلم الحصولي الحاصل للنفس الموجودة فلا يمكن ان يكون الزائل ادراك النفس ذاتها لانه نفس النفس فلا يمكن زواله مع بقاء النفس فظهر الحصر بين الشقين وعلى التنزل نقول المراد بالادراك الادراك الحصولي وبالصفة الامر المغاير للادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا اولا وهذا يشمل علم النفس بذاتها ايضا فالشق الثاني تناول الحضوري مطلقا ولسائر الصفات فارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة وصح الحصر بين الشقين ولو قيل من بدو الامر المراد بادراك امر آخر الادراك الغير الحضوري وبالصفة الاخرى غير الادراك المذكور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول

قوله وكذا ما قيل الخ تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء الخ ولهذا ذكره الشارح في حاشية الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتاخر عن ذلك الزائل الوجودي يعني زوال ذلك الزائل الوجودي بل يجوز ان يكون الزائل اللاحق المذكور امرا عدميا اذ لا يلزم ح كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي هو زوال زوال الزائل الوجودي ح انتفاء ما ليس بشيء وهو زوال الزائل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي ووجه اندفاع هذا الايراد اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فلان الزوال المتعلق بالزائل يمكن ان يكون زائلا بزوال آخر فلا بد ان يكون وجوديا او مستلزما للوجودي والا لا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

ليستحسن جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية مع انتفاء التضايف والايجاب والسلب

واختصاص بها وهذا لا يستلزم ان يكون المقسم هو الحصولي الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق الحصولي الذي هو موضوع المهملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشئ فالانقسام الى البداهة والنظرية والمداخلة في الكسب والاكتساب والاختصاص بها كما انه ثابت للحصولي الحادث ثابت لمطلق الحصولي ايضا فلمطلق الحصولي ايضا مدخل في الاكتسابات واختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وجه الدفع ان المراد بمداخلة المقسم في الاكتسابات واختصاصه بها ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات ومن الظاهر ان الكاسب والمكتسب والبديهي والنظري اولا وبالذات ليس الا العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي فانما يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا في ضمن الحصولي الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بها للحصولي الحادث بالذات ولمطلق الحصولي بالعرض بمعنى ان بعض افراده تتصف بها ولذا لا يصح تقسيمه اليهما الا بعد التخصيص بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها حقيقة وبالذات ولا دخل فيها ولا اختصاص بها لكل الا للحصولي الحادث فالمقسم للتصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي الحادث فان قلت البداهة والنظرية من اوصاف المعلوم عند الشارح كما صرح به في حواشي شرح التهذيب فكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا قلت البداهة والنظرية وان كانتا من اوصاف المعلوم عنده لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده ذاتا كما تحقق فيصح القول بكون العلم ايضا كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاص مورد القسمة بالاكتسابات التصورية والتصديقية ومداخلته فيها بمعنى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات في حيز المنع بل في حيز البطلان كما عرفت واختصاصه بها ومداخلته فيها بمعنى مداخلة بعض افراده فيها واختصاصه بها مسلم لكنه غير مفيد للمطلوب كما لا يخفى

قوله ليستحسن آه وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعرف والحجة من حيث ايصالهما الى المجهول تصوري او تصديقي فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات فالعلم الذي لا دخل له في الاكتسابات بمعزل عن غرضه وغايته فلا يليق ان يجعل مورد القسمة في اثناء الاحتياج الى المنطق فتدبر

قوله اذ من المعلوم آه فيه دفع لما قيل ان مطلق المنافاة بين البداهة والنظرية مسلم واما المنافاة باحد الوجوه الاربعة التي حصر والتقابل فيها فغير مسلم وحاصل الدفع دعوى البداهة في ان البداهة والنظرية متقابلان تقابلا اصطلاحيا لصدق معنى التقابل المصطلح على تقابلهما وهو انهما لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة

لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وفيه نظر لو كانت عدما لكانت عدما لما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب فهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر

واما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلانه يمكن تعلق الزوال بهذا الزوال ايضا اذ كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله
او بزوال زواله صلوحا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك فاذا صح تعلق الزوال بذلك الزوال
فيصير زائلا للزائل فلا بد ان يكون وجوديا ولا يلزم ان يكون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
فلزم وجودية جميع الادراكات سواء كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء مؤولة بما في حاشية
الحاشية اولا ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الادراكات على كون المقدمة المذكورة غير مؤولة بما في حاشية الحاشية
وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان غاية ما لزم مما ذكره صاحب المطارحات كون الادراك المنتفي ثبوتيا لا كون كل ادراك كذلك فتامل

قوله لانها ممتازة الخ اورد عليه بانه ان كان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها آه الامتياز بالذات
فلا نم الصغرى لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة
فلا نم الكبرى اذ الامور العدمية وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة اي الملكة وفيه ما سيجئ ان شاء الله تعالى فانتظر

قوله واما الجهل البسيط آه **اقول** لا ريب ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة
لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع
غير قابل كما لا يخفى واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض
كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير كون العلم عدم مقابله الذي هو الجهل
البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدميا

قوله واما الجهل المركب آه **اقول** لا يخفى ان الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه مقابلا
التقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يستحيل ارتفاعهما عن
موضوع موجود انما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للامر الوجودي فما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء بعينه والجهل
واما المحل الغير القابل فلا مضايقة في خلوه عنهما فعدم اتصاف الجماد بالعلم ولا بالجهل المركب لا يبطل كون الجهل المركب
مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب وهذا التقابل ليس بمتحقق بين العلم والجهل اصلا

قوله وفيهما ما فيهما نقل عن المحشي في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم
مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ولا يخفى سخافته اذ غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم
عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا تميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه
وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان يكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد

اما الاول فظاهر واما الثانی فلعدم جواز ارتفاعهما معاً من شیٔ کما نص علیه شارح حکمة العین حیث قال قد یکون احدهما
ای الایجاب والسلب کاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما علی الصدق والکذب معا انتهی والبداهة والنظریة لیستا علی هذه
المثابة ضرورة ارتفاعهما من العلم علی تقدیر کونهما صفتة للمعلوم ومن المعلوم علی تقدیر کونهما صفة للعلم فتعین التضاد علی تقدیر
وجودیتهما والعدم والملکة علی تقدیر عدمیة احدهما وهی البداهة ومن شرط الاول امکان التوارد من الجانبین علی محل الآخر

قوله اما الاول فظاهر آه وذلک لان التضایف هو کون الشیٔین بحیث لا یمکن تعقل احدهما الا بالقیاس الی الآخر والبداهة والنظریة لیستا کذلک
قوله فلعدم جواز آه لانه لا یخلو موجود تا عنهما لکونهما فی قوة النقیضین عند وجود الموضوع +
قوله حیث قال آه اقول انت تعلم ان الحکم بکون احد المتقابلین بالایجاب والسلب صادقا والآخر کاذبا مخصوص
بالایجاب والسلب المرکبین ای المعتبرین فی القضایا اذ الصدق والکذب انما یتصف بهما النسبة الحاکیة اما الایجاب
والسلب المفردان فلا صدق فی شیٔ منهما ولا کذب قال الشیخ فی الشفاء ان المتقابلین بالایجاب والسلب ان لم یحتملا
الصدق فبسیط کالفرسیة واللافرسیة والا فمرکب کقولنا زید فرس وزید لیس بفرس فان اطلاق هذین المعنیین علی
موضوع واحد محال وایضا قال فی الشفاء من التقابل الایجاب والسلب ومعنی الایجاب وجود ای معنی کان سواء کان
باعتبار وجوده فی نفسه او وجوده لغیره ومعنی السلب لا وجود ای معنی کان سواء کان لا وجوده فی نفسه او لا وجوده
لغیره اذا عرفت هذا فاعلم ان الکلام ههنا فی الایجاب والسلب اللذین هما من اقسام التقابل وهو الایجاب والسلب
مطلقا سواء کانا فی القضایا او فی المفردات فایراد قول شارح حکمة العین ههنا غیر مناسب اذ کلامه لیس الا
فی الایجاب والسلب المرکبین اذ الایجاب والسلب البسیطان لا صدق فیهما ولا کذب فان قلت اذا نسب الایجاب
والسلب المفردان الی موضوع واحد یکون احدهما صادقا والآخر کاذبا بالضرورة قلت عند انتسابهما الی موضوع واحد
یحصل قضیتان موجبتان احدهما محصلة والاخری معدولة فیجوز ان یکذبا عند عدم الموضوع بخلاف الایجاب والسلب
المرکبین فان احدهما صادق والآخر کاذب ولا یکذبان معاً فکان له ان یکتفی علی قوله فلعدم جواز ارتفاعهما عن شیٔ
اذ ارتفاع الایجاب والسلب مطلقا عن شیٔ ای موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شیٔ لا شیٔ محال بالبداهة الغیر المکذوبة
قوله والبداهة والنظریة آه لان المتقابلین بالایجاب والسلب لا یرتفعان عن موضوع موجود فلو کان
التقابل بین البداهة والنظریة بالایجاب والسلب لزم ان یکون ارتفاعهما عن شیٔ محالا مع ان الاعیان
الخارجیة وکذا کنه الباری جل شانه لا یتصف بالبداهة ولا بالنظریة وایضا علی تقدیر کونهما صفتین للمعلوم لا یکون
العلم متصفا بهما وعلی تقدیر کونهما صفتین للعلم لا یکون المعلوم متصفا بهما فعلم ان التقابل بین البداهة والنظریة
لیس بالایجاب والسلب فمن جوز ان یکون التقابل بینهما تقابل الایجاب والسلب فقد اتی بما لا یعبأ به
قوله فتعین التضاد آه هذا بحسب اصطلاح الفلسفة الاولی فان الضدین یطلقان فیها علی المتقابلین اللذین لا یکون احدهما سلبا للآخر

فما وهم ان هذا الجواب ليس على دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها كان
الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا او غيره بل صفة اخرى غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني فالنفس الخ
وعلى الاول مع ان ذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون للعلم العدمي وهو الزوال انتفاء ما ليس بشيء ويعود الادراك
الحصولي الزائل وهو محال فبطل الرأي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان
كل علم صالح لان يحصل العلم به او بزواله بزوال زواله صلوحا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا ملغاة كما يشهد به
الوجدان ان الزائل او مزائل الزائل لا بد ان يكون موجودا سواء كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء موصلة بما في حاشية الحاشية او لا

قوله فاسد وذلك لما علمت من تقرير المحشي ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل بل هو تتمة ورد ما المعترض من عند نفسه تتميم
اعتراضه فليس المعترض ناقلا حتى يكون جواب الشارح على خلاف آداب المناظرة وانت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل
هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلثة وان لم تتوجه على الناقل لكن يجوز توجهها على المنقول عنه كما فيما نحن فيه قال المص اما العلم
المتجدد آه اعلم انهم استدلوا على هذا المطلب بوجوه منها ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل في الذهن هو العلم
وقد عرفت وجه مخافته تمامها ومنها ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم او اللامطابقة معه لا يصلح لها الا الصورة الحاصلة في الذهن وسينكشف
سقوط هذا الدليل بالبسط وجه ومنها ما قال المص اذ حالة العلم آه اتباعا لصاحب الاشراق وسينكشف ان شاء الله ما له وما عليه ومنها
ما قال المص في المحاكمات انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل
ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز عند العقل لا معنى للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك حسا ان الادراك هو الصورة وحصولها
عند العقل ويرد عليه ما قال الفاضل ميرزاجان في حواشي المحاكمات انه لا يلزم مما ذكر الا انه حين الادراك يتميز المدرك عند العقل ويظهر اما
ان الادراك عبارة عنه فلا يلزم اصلا ثم لا يخفى ما في كلامه من عدم الفرق بين حصول الظهور والتميز والامر فيه بين ومنها
ما قال الشيخ في الاشارات محصله انه لا شك ان للمدرك اذا كان خارجا عن المدرك تمثلا عنده حاصلا فيه فلا يخلو اما ان يكون تلك الحقيقة
المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له من المعدومات متحققا اصلا لا في الخارج
ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على هذا التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة
المتمثلة صورة. تقريره تصويبه المص في المحاكمات زعما انه يدل على ما هو المرام اعني كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والحق انه لا يدل الا على انه
لا بد من وجود صورة الشيء في العقل حين تعلق العلم به ولا يدل على ان الحاصل في العقل هو العلم وهذا ظاهر جدا قال المص
وان الى آه اعلم ان الفطرة النقية الغير المشوبة والبداهة العقلية الغير المكذوبة شاهدة على ان العلم ليس عبارة عن زوال شيء
عن النفس ولا عن زوال شيء عنها وانما تعرض المص تبعا للشيخ المقتول في ابطال هذا الاحتمال تمرينا للاذهان قال الشارح في المطارحات الخ
عبارة المطارحات هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان لا يحصل فينا امر ولم يحصل وعلى الثاني فاما ان زال عنا شيء او لم يزل

يجوز ان يكون الشيء نعتا للنفس من دون ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصلي اذ القدر الضروري في الاتصاف
الانضمامي ليس الا وجود النعت في المنعوت فيحتمل ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه الصفة مع كونها موجودة
ذهنية فافهم **قال** الشارح في الحاشية والمقصود الخ اورد عليه بان العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن منتزع
عن علم النفس والمجردات بانفسها قطعا واذا كان العلم بالمعنى المصدري منتزعا صح انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلومية
عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايفة ولا يمكن ان يكون المفهومات المتضايفة منتزعة عن ذات
واحدة الا بجهات مختلفة معتبرة في مرتبة المصداق اذ مصداق المتقابلات يستحيل ان يكون واحدا فيجب ان يكون مصداق
العالم مغايرا المصداق المعلوم ولمصداق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العاقل والمعقول احدا **واجاب** عنه بعض المحققين
قدس سره بما محصله ان العالمية والمعلومية وكذا العلم والمعلوم لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه اذ معنى علم الشيء لنفسه عدم غيبة الشيء
عن نفسه وهو ليس اضافة حتى يكون العالم والمعلوم متضايفين او يكون العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة الشيء عن نفسه مضايفا
للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء حاضرا عند نفسه مبدأ الانكشاف نفسه من دون تغاير بينه وبين نفسه **ثم قال** كيف صدر
من هذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شيء واحد **تعقب** عليه الاستاذ العلامة مد ظله
بانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن منتزعا عن الذات العاقلة او لا يكون والثاني ظاهر البطلان فان الفلاسفة
ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بمعنى دانستن عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية
ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه مضايف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه فلا
لانكار التضايف بين العلم والعالمية والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون
مصداقهما واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه ان لم يكن اضافة لكنه مصحح لانتزاع معنى اضافي وهو ما يعبر عنه بدانستن فلا مساغ
لانكار التضايف بين العالم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة
لنفسها ولا اجترئ على نسبته الا اراهم يجترؤن عليه فاذا صح انتزاع العلم بالمعنى المصدري ومفهوم العالمية ومفهوم المعلومية من
الذات العاقلة فلا مجال لانكار التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذ العالمية المنتزعة
عن الذات العاقلة لنفسها اما ان يكون بازائها معلومية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالمعلومية
التي هي بازاء العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة من غيرها والثاني باطل
فتعين الاول قطعا فثبت ان بين العالمية والمعلومية في علم الشيء بنفسه تضايفا بلا ريب اما ان شيئين لا يكونان
متضايفين بالقياس الى شيء واحد اي اذا كان الموصوف بهما واحدا فليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا عالجت
النفس ذاتها متضايفان مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف **واقول** انهم عرفوا المتقابلين
بانهما الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير

وان هو العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شيء الحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية
وهذا مرتبة المعلوم فيجوز ان يراد بالموصوف المعلوم ويصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ بلا كلفة **ولا يخفى** ما فيه من الاختلال
اما اولا فلانهم صرحوا ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به يكتنف بالعوارض الذهنية وبعينه شخصا ذهنيا ويترتب عليه
الآثار الخارجية وهذا هو الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي ثم اذا لاحظه العقل مع قطع النظر عن القيام بالذهن
والاكتناف بالعوارض الذهنية تصير ماهية من حيث هي هي وليس لها وجود الا في لحاظ العقل وهذا الوجود يسمى وجودا
ظليا فالوجود الاول اصيلي حقيقي والثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل ومتفرع على الاول وتابع له كما صرح
كثير من المحققين فلا معنى لكونه مقدما بالذات على النحو الاول من الوجود **واما ثانيا** فلانه لما كان الوجود في كل ظرف
مساوقا للتشخص فيه فالصورة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان تكون متشخصا اذ لا معنى للوجود بدون التشخص
فلا يخلو اما ان تكون متحدة مع الصورة القائمة بالذهن الموجودة فيه بالوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي
او مغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعينه فلا معنى لتقدم احدهما بالذات على الآخر وتغاير الاعتبارات
بعد اتحاد المصداق لا يجدي في تقدم احدهما بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون شخصا آخر وبطلانه لا يخفى
اذ الحاصل في الذهن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير اصلا لكن العقل بضرب من التحليل يحللها
الى الماهية والتشخص ومصداقهما واحد بحت **وما قيل** ما ذكره المعترض انما يتم لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف
فلا يخفى سخافته اذ لا يصح تحقق كل فرد من العلم بعد تحقق الموصوف ولو بعدية بالذات الا اذا كان بين مصداقهما تغاير ذاتي
ولعل هذا ظاهر غني عن تجشم الابانة وغير خاف على المتتبع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم
صرحوا بان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها قائمة به ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي هي
معلوم فمصداق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما بالاعتبار وقد جنح الشارح ايضا بهذا التحقيق
كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا يمكن ان يراد بالموصوف المعلوم سواء اريد بالبعدية البعدية الزمانية او البعدية الذاتية اذ لا بد
لتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصداقهما متغايرا بالذات ولا يكفي التغاير الاعتباري لتحقق مصداق احدهما
بعد تحقق مصداق الآخر ولو بعدية بالذات على انك ستعرف ان لا تغاير بين مصداقهما اصلا بناء على زعمهم
وانما التغاير بينهما بعد تحقق المصداق فكيف يكون احدهما مقدما على الآخر ويجيء الكلام في تحقيق هذا المرام فيما بعد ان شاء الله تعالى فانتظر
قوله وان هو الا العلم الحصولي آه يعني ان العلم الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه اي عالمه تحققا اي حدوثا
وان كان يجامعه بقاء ليس الا العلم الحصولي الحادث وذلك لما تقرر في مقره من ثبوت مرتبة
العقل الهيولاني التي تكون النفس فيها خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استعدادها لادراكها
فثبوت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعدية بالزمان

قوله في الحاشية والامر فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بهما ممكن لها والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيهما فالعاقل والمعقول والعقل الخ والالازم ان يكون علمها بنفسها بحصول صورها

لا دخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لشيء مثلا من جهتين وهذا الكلام نص على انه يمكن ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شيء واحد لان الابوة والبنوة العارضتين لشيء من جهتين ليستا طرفي اضافة واحدة بل كل منهما طرف اضافة اخرى ولو كان الامر كما زعم هذا البعض لما صح قولهم ان القيد الاخير لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لشيء من جهتين فتامل قال الشارح في الحاشية من غير ان يوخذ الخ لا يخفى على المتامل انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل هو بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا بل يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالجت النفس ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة بها قوله فيكونان واجبة الثبوت آه اقول ان اراد بكونهما واجبة الثبوت لها ان ثبوتهما لها غير معلل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف كما هو الظاهر من التنظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية ووصف المعقولية منتزعين عن نفس ذات النفس كون النفس بنفس ذاتها مصداقا لحمل هذين الوصفين ان يكون ذانك الوصفان واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ ما لم يجعل الذات فليست هي بذات فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونهما غير معللين اصلا وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب ليس في محله اذ وجود الواجب سبحانه ليس معللا اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف الا يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا العياذ بالله اذ لا معنى لكون الوجود مجعولا ومعلولا الا كون منشأ انتزاعه كذلك اذ لا تقرر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد ان استعداد وجود الصفة فيه واستعداد تعلق تلك الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله والالازم آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم الشيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه بحصول صورته فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امرا زائدا على ذاته وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بالشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري وان كانت متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي ويعلم ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقسمة الى التصور والتصديق فيلزم انقسام العلم الحضوري ايضا الى التصور والتصديق والحكماء وان صرحوا بان العلم الحضوري لا يكون تصورا ولا تصديقا

وهي التي يمتنع بها وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات

قوله وهي التي يمتنع بها آه اعلم ان بعدية شئ عن شئ مقول على معان كما بين في محله منها التاخر بالمعلولية وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته التامة المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع الموانع كتاخر حركة المفتاح عن حركة اليد ومنها التاخر بالطبع هو عبارة عن تاخر المعلول عن علته الناقصة كتاخر المشروط عن الشرط وكتاخر الكثير عن الواحد والفرق بين المعنيين ان المتاخر بالمعلولية لا يمكن ان ينفك عن المتقدم بل يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم والمتاخر بالطبع يمكن ان ينفك عن المتقدم ولا يجب ان يكون في الزمان معه وبين هذين المعنيين معنى مشترك وهو تاخر المحتاج عن المحتاج اليه اذ المحتاج اليه ان استقل لتحصيل المحتاج فالمحتاج متاخر بالمعلولية وان لم يستقل فالمحتاج متاخر بالطبع وهذا المعنى المشترك يسمى بعدية بالذات وقد يخص اسم البعدية بالذات بالتاخر بالمعلولية كما يظهر من كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي رح فسر البعدية بالذات بالمعنى الاعم الشامل للتاخر بالطبع ايضا اذ امتناع وجود البعد بدون القبل اعم من ان يكون البعد ضروري التحقق مع القبل او ممكن التحقق معه ولعل السر فيه ان المقصود انه لو اريد البعدية الذاتية يلزم كون المقسم عاما شاملا للعلم الحصولي القديم ايضا وهذا انما ياتي لو فسرت البعدية بالذات بما فسره المحشي واما لو فسرت بالتاخر بالمعلولية فيلزم اختصاص مورد القسمة بالحصولي القديم لا شموله له كما لا يخفى على المتامل

قوله كما تلوح من الاشارات آه وذلك لانه قال الشيخ في النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا معا في الزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود فوصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى فقد سمى المعنى المشترك بعدية بالذات وذلك لانه مثل لها بحركة اليد والمفتاح ولا شك ان حركة اليد علة تامة لحركة المفتاح واطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الآخر حيث قال وان كانا معا في الزمان **واعلم** انه قال الامام الرازي معنى كلام الشيخ ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده وليس المعلول متوسطا بين ذات العلة ووجودها واعترض عليه المحقق الطوسي بان هذا التفسير غير مطابق لالفاظ الكتاب ولعل وجهه ان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ان منه المرور والضمير في بينه لو رجع الى الوجود لكان معنى كلام الشيخ ان المعلول لا يتوسط بين العلة والوجود في الوجود فيكون قوله في الوجود لفظا بلا معنى **وقال** المحقق الطوسي معناه ان هذا التاخر انما يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر عن آخر يعني المتقدم ووجود المتقدم ليس عن المتاخر

علم ان ما قال المحشي ... البعدية ... ليست ... بل ... قول الشيخ ... حركة اليد والمفتاح ... ليست علة تامة ... حركة المفتاح ... التقدم

كما في التاخر بالطبع ... معنى كلام الشيخ ... وجودها عن آخر اذا كان ... وجود ... ارتفاع الموانع ... بين المتقدم ... وارتفاع الموانع ... اللازم ...

فلا يرد ان القائل بالحيثية انما يقول بها في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية
امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف وسيصرح المحشي ان العلم الحصولي هو الشيء من حيث العوارض
الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها
علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ لا بوجودها الظلي في
الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري
وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف ومن الظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا تلويح ما في التوضيح

وهو الحدث الذي اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدريا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
المشتركة التي نسبة المعنى المصدري اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فاشتراكه دليل على اشتراك
منشأ انتزاعه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان واما علم الواجب سبحانه بذاته
فلما دل البرهان على انه نفس ذاته وليس صفة منضمة فالعلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن غير منتزع عنه سبحانه اذ القول
بانتزاعه عنه سبحانه يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان
مبدأ الانكشاف في علم النفس بذاتها وغيرها من المفارقات نفس ذواتها فلا وجه لانكار انتزاع العلم بالمعنى المصدري عن
الذات العاقلة فافهم **قال الشارح** كيف والذات الخ الظاهر ان يقال الذات الماخوذة مع الحيثية ليست بحاضرة
عند المدرك بلا توسط الصورة لانها لا تحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون
لها في تلك الملاحظة حصول وارتسام لا حضور عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حضوريا
قوله فلا يرد ان القائل آه وذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف والذات الماخوذة الخ
مجموع الذات والحيثية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا اذ لا حضور لتلك المجموع عند نفسه وليس
قوله هذا دليلا مستقلا على نفي التغاير مطلقا اذ دليل الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو علاوة لدليل الشيخ والمقصود منها
نفي التغاير الذاتي فقط هذا ما رامه المحشي ولا يخفى على ذي بصيرة ان قول الشارح كيف والذات الخ وجه لخطاء زعم من زعم التغاير بين
مصداق العالم والمعلوم في العلم الحضوري لم يذهب احد الى التغاير الحقيقي بين مصداقيهما في العلم الحضوري حتى يكون قوله هذا ردا عليه
قوله لان الذات آه **فيه** انه يجوز ان يكون الحيثية المعتبرة مع الذات غير موجودة في
الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون غير موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية
يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
قوله فلا يكون نعتا لها آه لما كان مدار العلم الحضوري عند الفلاسفة احد ثلثة امور وهي ان يكون المعلوم عينا للعالم او معلولا له

واورد عليه اولاً ان الموصوف بالامتناع لما كان مفهومات موضوعات هذه القضايا باعتبار الاتحاد والانطباق
على الافراد فينبغي ان تكون موجودة بهذا الاعتبار ولا يكفي وجود نفس المفهومات من حيث هي فان البداهة حاكمة بان موجودات المثبت له
حقيقة يجب وجوده وهذا الايراد في غاية المتانة والدقة اذ المثبت له بالذات هو الافراد وثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له
ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له فيبقى الاشكال كما كان وقد يقرر ايضاً من الظاهر البين ان الحكم في المحصورة ليس على العنوان من حيث هو بل عليه
من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحيثية وثانياً ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات لكن الافراد ايضاً
محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض وح كل مجهول مطلق من جميع الوجوه يمتنع عليه الحكم بالذات وبالعرض فيحكم على افراده
بالعرض وثالثاً انه من المعلوم بالضرورة ان استدعاء ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت انما هو للثبوت النفس الامري لا للحكاية بالثبوت
والحكم به على شيء واتصاف الطبيعة باي اعتبار كان بالمجهولية ليس الا بواسطة اتصاف افرادها به في نفس الامر اما واسطة في الثبوت
او واسطة في العروض فلا بد ان يكون افراد هذا المفهوم متصفة بالمجهولية اولاً وبالذات ثم يتصف الطبيعة من حيث الاتحاد معها
ثانياً وبالعرض هذا كان الاشكال بامثال هذه القضايا الا ان صدقها محصورات يستلزم ثبوت المجهولية المطلقة اولاً وبالذات للافراد
موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات او لم تكن وح ما قيل ان الافراد لها اعتباران الاول اعتبار نفسها واعتبار وجودها
بوجود الطبيعة بالعرض وهي من حيث وجودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجهولة مطلقة بنفسها ويكفي لصدق القضية
بهذا الوجود العرضي فقضيته انه يكفي على هذا ان يقال لا بد لصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والمثبت له بالذات هي الافراد
وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق الموجبة فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغواً لا طائل تحته
على انك قد عرفت ما فيه الثاني ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي الا تصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوالب
وهذا تحكم محض لان الربط الايجابي مطلقاً يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جداً الثالث ان هذه القضية غير بتية وحاصلها ان
ما هو متصور معلوم لو صدق عليه مفهوم المجهول المطلق لامتنع عليه الحكم وهذا الجواب قد ارتضاه صاحب الافق المبين ولا يخفى على المتامل
ان حاصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بتية مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتية كانه تسليم للايراد الرابع ان هذه القضية
وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سالبة بحسب المحكي عنه لانها حاكية عن بطلان موارد التحقق فلا تقتضي الا ثبوت العنوان
في الذهن ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له اذ لا مثبت له هناك في نفس الامر والحق انه لا معنى لكون القضية موجبة
بحسب الحكاية وسالبة بحسب المحكي عنه اصلاً لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفاً بالمحمول ولذا يستدعي صدقها
وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجوده فكل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم ان كانت موجبة
بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات المجهول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان للمجهول المطلق وجود
بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجوداً صدقت القضية الموجبة والا كذبت وان كانت سالبة كانت
حاكية عن سلب محض فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع فكيف يمكن كونها سالبة بحسب المحكي عنه على تقدير كونها موجبة بحسب الحكاية

قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية وثانوية حصصية او غير حصصية لابد ان تكون متحدة الحقيقة والالم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ مد الله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض وآما الثاني فلانه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص وهل هذا الا كما يقال الفرس المطلق ذاتي لزيد مثلا وايضا لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون التصور نوعا مباينا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون مباينا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباينا لما هو فرد له واما النقض بانا لا نتعقل الماهية الكلية للتصديق الا بالوجوه العرضية واما التصديقات المعينة فعلمها حضوري بالجملة لا تعلق التصور بكنه التصديق فلا ينبغي ان يصغى اليه لان التصديق ماهية امكانية لا مضائقة في تعلق التصور بذاتها والمنع مكابرة وهذا القدر يكفي في لزوم الاشكال ثم ما قيل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين ففيه ان المنافاة بينهما ممنوع اذ نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر نعم تنافي تاليهما مسلم لكنه لا يستلزم تنافي الشرطيتين الا ترى انهم جوزوا استلزام المقدم المحال للنقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فتامل فيه

قوله فيكون فردا الخ لا يقال قد صرح المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجواهر ووجود الاعراض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا اقدم واولى من وجود الممكن بل صدق الوجود على الموجودات مختلف وربما قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الحقائق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف

قوله وافراد النوع آه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله وايضا افراد الوجود الخ قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت

ومنها ان انعقاد هذه القضية اعني قولنا كل مجهول مطلق ممتنع عليه الحكم غير متصور اذ المحصورة لابد فيهما من ان يكون العنوان
مرآة لملاحظة الافراد وحين جعل العنوان مرآة تصير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم واجيب عنه بان القدر الضروري
صدق العنوان بالفعل او بالامكان مع جعله مرآة لملاحظة الافراد حال الحكم وهذه القضية مشروطة عامة او عرفية عامة معناها
ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل او بالامكان يمتنع عليه الحكم بالضرورة مشروطا بكونه مجهولا مطلقا او دائما ما دام كونه مجهولا مطلقا
واورد عليه بان هذا لا يقلع عرق التغليط اذ لو قرر الشبهة بان قولنا كل مجهول مطلق دائما ممتنع عليه الحكم دائما وكل مجهول
مطلق ممكن الحكم عليه مطلقا منهم فلا تمشي هذا الجواب لعدم صدق العنوان لا بالفعل ولا بالامكان قال المصنف في
شرح المطالع هذا التقرير دافع لجميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المجهول المطلق
دائما معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض قيل وجهه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه بانا اذا قلنا كل مجهول مطلق دائما
يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل بمفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة لملاحظتها على وجه كلي اجمالي
فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون ذاته معلومة باعتبار اتصافه بصفة
المجهولية المذكورة وهذا امر معلوم واذا كان ذاته معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا دائما في نفس الامر بل بحسب فرض العقل
حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية
المطلقة الدائمة **فان قلت** اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وامتناعه مع ان المعلومية تقتضي
صحة الحكم واثباته **قلت** هي وان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المعلومية بل بصفة المجهولية قال والتحقيق
ان مفهوم المجهول المطلق دائما كلي وللعقل ان يجعله ملحوظا بالذات وان يجعله مرآة لملاحظة الجزئيات كما في سائر المفهومات الكلية
واذا جعله مرآة لاحظها من حيث اتصافها بهذا المفهوم الذي هو منشأ امتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع لها معلومية
مترتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها
ملحوظة من هذه الحيثية الى ملاحظة ثانية مترتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك اي باعتبار معلوميتها حكم بصحة
الحكم لا بامتناعه والحاصل ان الحكم على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا فلم تكن
مجهولة مطلقا بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار وسلب الحكم عنها
باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على المنصف انه لو جعل هذه القضية بتية يرجع حاصلها الى ان
ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلابد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يكفي في القضية الموجبة الصادقة
صدق العنوان بحسب الفرض وبالجملة الحكم في هذه القضية بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير كاف
اذ من البين ان الغرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لا انه يمتنع عليه بحسب الفرض والا لم يكن مجهولا
مطلقا وايضا على تقدير جعل المفهوم مرآة لملاحظة الافراد تصير الافراد معلومة فلم يبق الافراد افرادا لهذا المفهوم فتامل

بحصول الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وبهذا يبطل كلية راي العلامة قطعا كما لا يخفى
قال الشارح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا ظاهر
غني عن مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان وقد يستدل عليه تارة بان لوازم التصور والتصديق مختلفة
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفي القول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود لا يخلو
عن التحكم اذ لزوم عموم التعلق لماهية التصور وخصوص التعلق لماهية التصديق لعله غني عن تجشم الابانة وما قيل
ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه
وهن ظاهر اذ يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات كما تقرر في مقره فغاية ما لزم من كون اللوازم
مختلفة اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذ الغرض اثبات التغاير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء
ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة بالنوع
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى وههنا اشكال من وجهين الاول ما قال الفاضل الخونساري
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير معقول لان التصور عبارة عن المعلوم ماخوذا مع
تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا وايضا التشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
مع التشخص بل مع عوارض أخر ففيه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا
الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور المتعلق بالنسبة نوع واحد والتصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الظاهر ان الشك والوهم والتخييل ايضا انواع متخالفة باي معنى اخذ من
تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع نوعيتها ويقال انها اصناف او يسلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا للاشتراكها في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه معها اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخبط ومنشأ هذا الخبط فهمه كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي تحته انواع سبعة والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حين تعلق
التصور بالقضية او بكنه التصديق لاتحاد العلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونهما نوعين متباينين
والقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وبان الاتحاد بين التصور الخاص والتصديق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقيهما ليس بشيء اما الاول فلان تصريحاتهم تقتضي ان يكون العلم مطلقا
متحدا مع المعلوم وايضا لما جوزوا انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في

فيترجح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على اضافتها الى ملكاتها الا على تمايزها ايضا فليتامل قوله واللازم على تقدير الخ اذ على
هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاؤه ثابتا لسابقه فبتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر
ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا يكون عدما ثابتا
والسالبة المحصلة في هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض وجود الموصوف اي الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بانتفاءات
المحضة اعتراف بالادراكات ففيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما على تقدير قدمها فلجواز ان يكون
مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه حالتهم استحالة التسلسل في التصور
والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس وقدمها ايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي
انا نفرض مفهومين متناقضين مفهوم شيء يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان مرآة لملاحظة الغير او مفهوما خلافه

قوله فيترجح آه هذا الكلام مخبط اذ الاضافة الى الملكات انما توجب تمايز الاعدام لكون الملكات ممتازة واذا فرض كون الملكات
ايضا سلوبا بسيطة غير ممتازة فكيف توجب تمايز الاعدام بل كيف يصح اضافة الاعدام اليها والمنكر مكابر مقتضى عقله ولعل المحشي
اشار الى هذا بقوله فليتامل قال الشارح واللازم آه هذا الكلام من الشارح عجيب لانه سيصرح ان انتفاء الثاني في انتفاء انتفائه اي ادراك
انتفاء شيء يكون بعينه انتفاء انتفاء الثابت للشيء ولا شك انه ح لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه ح
يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت يصدق على نحوين
احدهما بانتفاء الثبوت ح يبقى انتفاء محضا والثاني بانتفائه راسا فعند تحقق الادراك الاخير يجوز ان ينتفي السابق راسا
قوله بناء على ما تقرر الخ فيه انه لا كلام هنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت الى امثالها في العلوم العقلية على
ان انتفاء المقيد كما يتصور بانتفاء القيد كذلك يتصور بانتفاء المقيد راسا ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
قوله اورد عليه آه هذا الايراد وان كان في غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن يرد عليه ان موضوع الزوال هو النفس بل الادراك
غير موجود ويدفع بان الادراك صفة للمدرك وزوالها وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محله ايضا
وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان كان صفة له بالذات لكنه صفة للجسم ايضا فيقال انه ليس بموجود في الجسم
فالجسم موضوع لسلب السواد ايضا وح يكون الاعتراف بتحقق الانتفاءات اعترافا بتحقق الادراكات فافهم
قوله فيه ان استحالته الخ قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور نعم التسلسل وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراك على تقدير
حدوث النفس محال اهـ اورد عليه بانه لا وجه لتخصيص الحكم بالاستحالة على تقدير حدوث النفس بل على تقدير قدمها ايضا محال فانهم قالوا بالعقل الهيولاني
وهو مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات ورده المحشي بانه يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس فعلى تقدير قدمها استحالة
لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التعاقب ممنوع لجواز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ايضا ادراكات لم يقم على استحالتها دليل بعد
قوله والشاهد عليه آه قيل لم لا يراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس حادثة او قديمة فلا تخصيص لاستحالة التسلسل

واما رابعا فلان نسبة هذا المذهب الى الشيخ افتراء عليه جلا افتراء كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما خامسا
فلان حصول التصديق بالقضية قبل انتزاع النسبة مسلم لكن على هذا التقدير يكون متعلق التصديق نفس المحكي عنه اذ ليس
هناك الا صورة واحدة وهي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع والصورة المحمول والنسبة رابطة
بينهما الا بعد الانتزاع ففي هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما ايضا **فان قلت** منشأ انتزاع صورتي الموضوع والمحمول موجود في هذه الصورة وذلك كاف في تعلق
التصديق **يقال** منشأ انتزاع النسبة ايضا موجود فليكف لتعلق التصديق **وتحقيق المقام** ان متعلق التصديق بالذات
ليس الا النسبة الحاكية اذ المعلوم بالذات انما هي الحكاية فهي متعلق التصديق واستقلالا متعلق التصديق ليس عندنا حكاية الا بينا
بنفسه وانما المحكي عنه فهو وان كان في بعض الصور متعلقا بالذات لكن تعلق التصديق به ليس كليا كما زعم بعض الاعاظم قدس سره
لانه في الاكثر معلوم بواسطة الحكاية والحكاية عنوان له ومرآة لملاحظته فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم
تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق انما هو كون الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك على انه لا يمكن القول
بتعلق التصديق بالمحكي عنه في الكواذب اذ ليس لها محكي عنها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن والا لم تبق كواذب فافهم
قال الشارح وبهذا حصل الفرق الخ يعني انه بما ذكر من ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبارها من حيث هي هي مع
قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الجزء
الاخير من القضية وبين التصديق عند الحكماء القائلين ببساطة التصديق وكونه عبارة عن الحكم اذ الصورة الذهنية للنسبة من
حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية جزء اخير
للقضية ومعلوم وكذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى العلم والمعلوم متحدين بالذات
اذ المعلومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومعلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق وعلم وليس الغرض ان الامام
قائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية كما يتوهم من ظاهر العبارة اذ ليس مذهبه اتحاد العلم والمعلوم اصلا **قال**
الشارح في الحاشية وذلك لما عرفت الخ هذا الايراد وان كان ظاهر الورود على كلام السيد المحقق قدس سره اذ حصول الصورة
في الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به وليس للصورة وجودان في الذهن يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما
معلوما وبالآخر علما لكن يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بان مراده بالحصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراده بقوله فهذه المفهومات الخ المفهومات
الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية ولا ريب ان كونها قضية عارضة لها من حيث هي حاصلة
في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض الشيء من حيث هو حاصل في الذهن والعلم هو ليست تلك المفهومات من حيث
الحصول في الذهن بل من حيث القيام به والاكتناف بالعوارض الذهنية والعلم الحضوري انما هو تلك المفهومات من هذه الحيثية
لا من حيث الحصول وبهذا ظهر اندفاع ما قال في الحاشية مع انه ان اسلوا الخ اذ ليس العلم بالمفهومات من حيث الحصول بل علمها من الحيثية حصولي

اقول الجهل المطلق عبارة عن الجهل البسيط اذ الجهل المركب فرد من العلم واشتراك الجهل بين البسيط والمركب
ليس الا بمجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا محيد عما الزمه الامام قال الشارح
وعلى الاول آه وايضا يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جهلا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما من شانه
الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون كذلك ايضا وايضا ما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء
بعينه والجهل به فلما انتفى عنه ادراك شيء تحقق فيه الجهل به فيكون انتفاء ذلك الادراك جهلا لا ادراكا وايضا يلزم
ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل لا للزوم التسلسل لان الثبوت بمرتبة العقل
الهيولاني او للزوم وجودها بالعرض بدون ما بالذات اذ كل واحد من آحاد السلسلة ما بالعرض بالقياس الى سابقه فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قال الشارح اذ الامر العدمي آه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب المضاف اليه اي مفهوم اضيف فهو مضاف بالحقيقة الى الوجود واورد عليه وجوه منها ما قال معاصره انه ان
اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب الماهية ولم يقصد ذلك جعلها بوجه من الوجوه التي ذكرها فيرد عليه ان ليس الكلام
في ذلك بل في اضافة السلب اليه الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لم يكن لذلك
المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف اليه الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان
السلب اذا اضيف اليه اي مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة
انهم قالوا الخارج قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات لا لوجودها وقد عدوا السلب منها حيث حكموا بان الخارج ظرف لنفس العدم
والوجود وهذا يقتضي ان يتعلق السلب بنفسها ايضا ومنها ان المحقق الدواني قائل بالجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الماهية
فقبل جعل الجاعل لم يكن ماهية فقد جاز تعلق السلب بنفسها من غير ملاحظة الثبوت فلا يصح حصر اضافته الى الوجود والحاصل ان السلب
المقابل لاثر الجعل البسيط ليس الا سلب نفس الماهية فامكن اضافة السلب اليه نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر اضافته الى الوجود
في حيز البطلان واجيب عنه بان الحصر اضافي بالنسبة الى السلب بما هو سلب بسيط محض والمقصود ان السلب لا يضاف الى السلب البسيط
ما لم يعتبر له تحقق وصدق وبان المراد بالوجود الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس الوجود المحمولي او ثبوت شيء لشيء او نفس
تقرر الماهية فتامل فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب
عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر وما يجري مجراه من الصدق وح يكون فيها رفعا لتحققها وصدقها فلا يمكن
ايراد السلب الرابطي على النسبة السلبية بما هي نسبة رابطة من غير تاويل وقد اورد عليه كل من نظر في كلامه بانه
يجوز عنده ايراد السلب الرابطي على النسبة الايجابية مع انها ايضا رابطة واجيب عنه بان كلامه مبني على مذهب
المتاخرين من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات والنسبة مطلقا غير صالحة لتعلق السلب

قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ فانه كالنتيجة لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري يلزم ان يكون علمه بحصول صورته وبهذا الوجه ليس للخ تعارض بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى قوله غطاوه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء ككساء ما غطي به المرأة وجهها قوله فيها دون الاعم الخ لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فائقة الذات في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها

لكن كون العلم الحضوري تصورا او تصديقا لازم عليهم قطعا وذلك لانه اذا كان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا وعلم العلم الحصولي علم حضوري مع العلم الحصولي اما تصور واما تصديق فالعلم الحضوري المتعلق بالعلم الحصولي اما ان يكون متعلقا بالتصور او متعلقا بالتصديق فيلزم اتحاد العلم الحضوري مع التصور والتصديق ذاتا واعتبارا فيكون العلم الحضوري ايضا تصورا او تصديقا ولا يختص التصور والتصديق بالعلم الحصولي وما قيل ان ذلك العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وبهذا الاعتبار تصور وتصديق والثاني انه مبدأ لانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري ليس بتصور ولا تصديق فلا يخفى سخافته لان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية باعتبار تصورا او تصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا فافهم

قال الشارح في الحاشية وتحقيقنا آه لعلك قد علمت من تحقيقنا الذي مر ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا ليس كما قال الشارح رح فتذكر

قوله يدل دلالة ظاهرة الخ اقول دلالة ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول صورته في حيز الخفاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سينكشف لك غطاؤه الخ قال في ما سيجيء معترضا على المتوهم ان العلم من الامور التي تحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو امر ذهني متحقق في نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع العارض والمعروض يلزم ان يكون حقيقة العلم ملتئمة من الجوهر والعرض وغيرها من المقولتين المتباينتين ولا شك ان كل حقيقة مركبة كذلك فهي اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صرح به كثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ ح علم الجوهر جوهر وعلم الكيف كيف وعلم الكم كم فهذا الايراد اي كون العلم حقيقة غير محصلة مشترك الورود على من زعم ان العلم مجموع العارض والمعروض وعلى من قال انه عبارة عن المعروض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعروض فقط تركبه من المقولتين وقال رح في بعض كتبه ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعروض على ما يشهد به الضرورة كيف ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض تحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه

قوله لا بد في علمها آه اقول فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الامور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأت احد بما يعتد به فهي احق بان تسمى بالجذر الاصم قوله او زوال الشئ الخ اقول افاد بعض
الاعاظم انه تم ان اراد به مطلق انتفاء الشئ بعد تحققه بالعدم السابق كما في الحوادث وسلم ان الادراك بانتفاءه بعد الوجود لكن
الادراك لو كان انتفاؤه لا يجب ان يكون مسماه حقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض
بالحدوث نحو الاولي مدركا احتمال انتفاء السابق عليه هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا

قوله فلم يأت الخ اقول قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان
الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام وغير ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت انت تعلم ان هذا المنع ليس بشئ
اذ حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة ممكن عقلا ولا يلزم المحال من فرض الممكن اصلا فلا يلزم الاستحالة الا من
وجود مرتبة العقل الهيولاني لا من حصول ذلك المفهوم اولا في النفس مع انه لو سلم ان حصول مفهوم المجهول المطلق محال عقلا في ابتداء الفطرة
فلا يندفع به الاشكال ايضا كما عرفت وبعضهم اجابوا بان الشئ انما يصير معلوما بالحصول من جهة تعلق العلم ولكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية
اذ ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ للانكشاف فيجوز ان يحصل مثلا المجهول مطلقا ومفهوم المجهول المطلق صادق عليه من وجه من جهة لكن لا يلزم
من حصوله بهذا الوجه في النفس انكشاف ذلك الشئ لكونه منافيا للمعلومية وربما سميناه ما يكون مجهولا بنفسه او بوجه من وجوه
معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا ولا شك في تنافي المفهومين بل يلزم اجتماعهما بالبيان المذكور وايضا القول بكون مفهوم المجهول المطلق
وجها للشئ ومنافيا للمعلومية قول بالمتنافيين والحق في الجواب ما قال بعض المحققين قدس سره ما محصله انه ان اريد بالمجهول المطلق الذي
فرض حصول مفهومه المجهول المطلق في وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعلومية انما لزمت بهذا الوجه حين حصوله في العقل ولا نسلم
ان زمان صدقه وزمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون زمانه سابقا عليه وان اريد به المجهول المطلق دائما فلا نسلم حصوله اصلا اذ لا يصدق
على شئ انه مجهول مطلق دائما بمعنى انه لا يمكن تعلق العلم به بوجه ما في زمان ما ضرورة ان كل شئ يتعلق به العلم ولو بوجه في زمان ما وان اريد به المجهول
المطلق في زمان حصوله فهو ايضا عنوان بلا معنون اذ وقت حصول المجهول المطلق المقيد في زمان حصوله يحصل مطلق المجهول المطلق ايضا ضرورة تحقق
حصول المقيد بدون حصول المطلق والمجهول المطلق الاعم وجه لكل شئ اذ كل شئ يصدق عليه انه مجهول في مرتبة العقل الهيولاني مثلا
فعند حصول ذلك المفهوم يكون الاشياء كلها معلومة فلا يصدق المقيد على شئ فلا يكون عنوانا لشئ فلا يكون شئ معلوما بهذا الوجه فلا يلزم الاستحالة

قوله افاد بعض الاعاظم الخ حاصل ما افاد بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدما
لاحتمال جواز كونه عدما سابقا فالادراك اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما
هو عدم له وظاهر ان العدم السابق للشئ لا يستلزم تحقق ذلك الشئ قبل طريان العدم عليه فلا يلزم تعاقب الادراكات الغير المتناهية
اصلا ما لم يحصل الزوال بالعدم اللاحق فاللزوم تم لكن ح لا يتم التقريب اذ يبقى احتمال كون الادراك عدما سابقا لما هو ادراك له
وبالجملة ان اريد بزوال الشئ مطلق الانتفاء فالحصر تم اذ يجوز ان يكون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق وان يكون ذلك السابق
عدما سابقا فلا يلزم تعاقب ادراكات غير متناهية وان اريد به العدم اللاحق فلا يتم التقريب لعدم بطلان كون الادراك عدما سابقا لما هو عدم له